



MIMESIS LA SCALA E L'ALBUM

LA SCIENZA RICERCATA

SAGGI E TESTI: LA FILOSOFIA E LA SUA STORIA

N. 12

Sezione diretta da *Luigi Ruggiu*

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*

COMITATO SCIENTIFICO

Franco Biasutti (Università di Padova)

Silvana Borutti (Università di Pavia)

Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli)

Franco Ferrari (Università di Salerno)

Massimo Ferrari (Università di Torino)

Elio Franzini (Università Statale di Milano)

Hans-Helmuth Gander (Albert-Ludwigs-Universitaet Freiburg)

Jeff Malpas (University of Tasmania, Australia)

Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Ramon Garcia Rodriguez (Universidad Complutense de Madrid)

ANGELO CICALTELLO

ONTOLOGIA CRITICA E METAFISICA

Studio su Kant



MIMESIS
La Scala e l'Album

Il volume è stato edito con il contributo di Fondi R. S. 60%, anno 2007 e di Fondi MIUR-COFIN 2009 dell'Università degli Studi di Palermo, Dipartimento FIERI-AGLAIA.

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: *La Scala e l'Album* n. 12

ISBN 978-88-5750-937-2

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02244254976 / 0224416383

Fax: +39 0289403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

PREFAZIONE	p.	9
<i>di Giuseppe Nicolaci</i>		
AVVERTENZA		
I. IL PROGETTO KANTIANO DI UNA ONTOLOGIA CRITICA		
SAGGIO INTRODUTTIVO	p.	21
1. Dal concetto dell'oggetto in generale all'esperienza	p.	21
2. Dall'esperienza al concetto dell'oggetto in generale	p.	26
3. Il passato dogmatico dell'ontologia critica	p.	30
4. Il futuro critico della ragione dogmatica	p.	36
II. L' <i>EMENDATIO</i> KANTIANA DELLA PROVA ONTOLOGICA		
1. Un problema di metodo	p.	39
2. La tesi kantiana sull'esistenza	p.	39
3. Verso l'esistenza necessaria	p.	45
4. La confutazione dell'argomento cartesiano	p.	48
5. La critica della prova <i>a contingentia mundi</i>	p.	51
6. L'unico argomento	p.	57
7. Contro l'ontologia razionalistica	p.	63
III. RAGIONI CRITICHE DEL KANT DOGMATICO		
1. L'indagine sui principi	p.	79
2. La riforma kantiana del metodo della metafisica	p.	79
3. L'indagine analitica de <i>L'unico argomento</i>	p.	82
4. Il profilo analitico dell'ontologia kantiana	p.	86
IV. IL PROFILO ONTOLOGICO DELL'IMMAGINAZIONE		
NELLA <i>CRITICA DELLA RAGION PURA</i>	p.	93
1. Preludio	p.	93

2.	Oltre una lettura psicologica della facoltà di immaginazione	p. 95
3.	Per una lettura in chiave ontologica della sintesi immaginativa	p. 101
V.	SVOLTA TRASCENDENTALE E SVOLTA ONTOLOGICA	p. 109
1.	Fedeltà di un interprete infedele	p. 109
2.	<i>Metaphysica generalis</i> e <i>metaphysica specialis</i>	p. 113
3.	La possibilità dei giudizi sintetici a priori come possibilità dell'esperienza	p. 119
4.	Il significato ontologico della svolta trascendentale	p. 123
VI.	ONTOLOGIA E METAFISICA	p. 127
1.	Inaggirabilità della questione ontologica	p. 127
2.	Realtà ed esistenza	p. 131
3.	Il confine ontologico tra predicazione ed esistenza	p. 138
4.	Esistenza e trascendenza	p. 143
VII.	LA QUESTIONE DEL SOPRASENSIBILE NELLA <i>PREISSCHRIFT</i>	
	SUI PROGRESSI DELLA METAFISICA	p. 147
1.	Progredire verso il soprasensibile?	p. 147
2.	I limiti della conoscenza dogmatica	p. 151
3.	Il passaggio pratico-dogmatico al soprasensibile	p. 155
4.	La via teleologica al soprasensibile	p. 159
	RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	p. 167

A mia figlia Greta

PREFAZIONE

Se prendessimo per buona la celebre tesi quineana secondo cui l'ontologia è l'inventario di ciò che c'è, quella di Kant potrebbe dirsi, credo, a giusto titolo un'ontologia «trascendentale», nel senso che, stando al suo inventario, tutto ciò che c'è deve, per esserci, soddisfare alle medesime condizioni in base a cui, da parte nostra, riconosciamo che c'è. Ciò non avrebbe nulla a che vedere, beninteso, con l'idealismo dell'*esse est percipi* e con le sue intramontabili seduzioni empiriche e trascendentali. Per equivocare in questo senso dovremmo dimenticare che abbiamo preso le mosse dalla definizione di Quine, che a simili seduzioni è del tutto indifferente e nulla sa del trascendentale. L'ontologia kantiana sarebbe «trascendentale» proprio se e nel limite in cui deve dirsi «ontologia» in senso strettamente quineano e la qualità palesemente *onto-logica*, in senso questa volta heideggeriano, che assegna alla condizione di «esserci», andrebbe vista come una caratteristica ontica, prima che onto-logica, dell'esserci. In altri termini, come peraltro c'è da credere a sentir Kant, non sarebbe colpa sua e della sua pretesa di fare la critica della ragione, ma del modo in cui sono fatte le cose stesse che ci si fanno incontro nell'esperienza se, per ottenere l'inventario di ciò che c'è, conviene predisporre un'Analitica dell'intelletto puro. Non sarebbe imputabile alla pregiudizialità della pretesa critica ma al modo d'essere di «ciò che c'è», il fatto che, vista da una certa ottica, la sua ontologia, proprio per restar tale, si ritrovi a dover includere una metaontologia o, se vogliamo, a *progettarsi* come un'*ontologia critica*.

Kant non ha fatto a tempo però a conoscere Quine e Heidegger e non so quanto può essere lecito riassumere in questo modo il tratto impervio del suo pensiero su cui più ostinatamente si interroga il libro di Cicatello. Ma a leggere il libro si è tentati di farlo, e la cosa può risultare di qualche interesse perché, in certo senso, è proprio la *lettera* del pensiero di Kant sull'ontologia, una lettera non proprio a portata di mano, ciò che sta maggiormente a cuore al suo Autore. Direi, e non per amore di paradosso, che restituircela è l'impresa 'teoretica' del volume. Per mettere in opera l'impresa (a mio avviso, non senza successo) Cicatello non muove, ovviamente, dalla

metaontologia quineana (e nemmeno dalla interpretazione heideggeriana di Kant, anche se con entrambe le cose espressamente si confrontano il quinto e il sesto Saggio della raccolta). Muove invece, come è corretto, da quella metaontologia rispetto alla quale matura la svolta critica kantiana, quella cui potremmo imputare la responsabilità della definizione in certo senso “originale” di ontologia: non per nulla si deve ad essa anche il *nome*, «l’orgoglioso nome», di ontologia, che il professore di Königsberg dichiarerà, nella fase ormai matura del suo pensiero, doversi abbandonare fra i banchi della Scuola illustre di metafisica (da Wolff a Baumgarten, a Leibniz, e più indietro a Suárez e a Clauberg) da cui egli stesso, insieme a quel nome, proviene. Ma proprio qui l’impresa di cui dicevo si fa esegeticamente ardua, perché la promessa è mantenuta da Kant col cuore più che nella ragione e nella parola. Non facendosi scrupolo di chiamare le cose col loro nome, egli inverte volentieri la prospettiva indicando disinvoltamente, quando serve, come ‘ontologia’ anche la sua filosofia trascendentale. Cicatello ce lo ricorda instancabilmente e, del resto, non è cosa su cui si possa passar sopra. Come negare che dobbiamo anche a questa apparente contraddizione la straordinaria fortuna concettuale che l’ontologia, malgrado la decadenza della “Scuola”, ha avuto ancora nel mondo dopo Kant, dai suoi allievi più illustri, fino a noi? Ma allora che significa esattamente la frase luminosa che compare nel terzo capitolo del secondo libro dell’*Analistica trascendentale*? Come intendere, alla lettera, l’abbandono, di cui là si parla, se è palese, e più che mai in quel capitolo, che la critica kantiana dell’ontologia mette capo ancora a un’ontologia (nella forma appunto, come dice l’Autore, di un’*ontologia critica*), e non ha certo il problema di nascondercelo? Se dello “spirito” del discorso kantiano sulla metafisica non è più possibile oggi alla filosofia fare a meno, credo che in cambio, nella sua “lettera”, si annidi qualcosa di speculativamente irrisolto e forse di ancor più coinvolgente, che va ancora ulteriormente indagato.

A riguardo, lo *studio* di Cicatello imbocca, secondo me, la pista giusta e il percorso che suggerisce è convincente proprio perché ad essa rimane ostinatamente fedele. Mi riferisco non a caso a un unico percorso e a un unico studio perché unico è lo *studio* – sia detto alla latina, unico l’assillo, la volontà di sapere che muove la ricerca – che nel libro viene condotto su Kant. Ciò non toglie significato al fatto che si tratti di una raccolta di saggi scritti per occasioni diverse – salvo il primo e il terzo pensati per il libro – dove un lettore attento può anche distinguere la traccia del più sommo percorso di maturazione di un’idea; ma, alla fine, appunto, un’unica idea, che sembra quasi ad arte essersi divisa e aperta, per meglio articolarsi e dar

conto di sé, nei diversi temi della raccolta, e nel loro naturale innescarsi e prender vita l'uno dall'altro.

È mossa giusta, direi anzi obbligata, cominciare da *L'unico argomento possibile* e dai materiali della disputa che Kant intraprende contro i suoi maestri, in vista e a favore dello stesso progetto di "metafisica" che si coltiva alla loro scuola, per mostrare quale forma assumono quei materiali nel punto in cui il lavoro di scavo che si produce nella disputa determina la rottura con la Scuola e l'avvio della cosiddetta fase critica. È a fronte di quel lavoro di scavo, già da tempo in atto nel contenuto e nel metodo, che è da cogliere il senso e la radicalità della svolta "trascendentale" del Kant maturo.

Rispetto a questa mossa metodica, l'itinerario dello studio potrebbe scandirsi in tre passaggi, o tre tesi, a mio avviso di particolare rilievo, che schematizzerei a questo modo, avvertendo che la mia non è, naturalmente, che una traccia possibile di lettura.

Il primo è la messa in chiaro del nodo "interno" della disputa a partire dalla relazione fra essenza ed esistenza e dalla configurazione dell'esistenza come «predicato reale» della cosa. Emergono là quelle che Cicatello chiama le «ragioni critiche del Kant dogmatico». A fronte di esse si potrà e dovrà distinguere il punto di svolta della maturità.

Il secondo è la messa in chiaro del progetto speculativo in vista del quale si accende la disputa e si costituiscono il modello e la definizione stessa di ontologia (il passaggio fatidico dal discorso sull'ente in generale al discorso sull'ente sommo, dalla *metaphysica generalis* alla *metaphysica specialis*). Non è l'abbandono di questa relazione e del progetto che vi si disegna ma anzi la sua tenuta estrema a determinare la crisi. E' il punto più delicato dell'argomentazione: là dove viene in luce, nella *Critica*, che non la conoscenza di questo o quell'ente ma la nozione, il *discorso* stesso, dell'ente come tale presuppone il riferimento alle condizioni dell'esperienza possibile. Quel che risulta è il *limite*, ossia il carattere, direi, costitutivamente "difettivo", dell'*onto-logia*: la teoria dell'ente in generale non può ospitare *effettualmente*, se così posso dire, in sé stessa, il passaggio teo-logico in vista del quale, pure, non cessa di definirsi, non perché non ne sia possibile e sensato il disegno, ma perché quel disegno, che in definitiva è l'onto-logia stessa, chiama già *a priori* in causa il riferimento alle condizioni dell'esperienza possibile. L'ontologia (nel senso ormai dell'*ontologia critica* di Kant) si arresta sul passaggio che più le sta a cuore ma che non potrebbe compiere senza attraversare il varco, la soglia, attorno a cui se ne forma il *concetto* e dunque senza autodistruggersi.

La terza mossa, di cui offre documentazione soprattutto l'ultimo saggio della raccolta, è la messa in chiaro della *diversa* via attraverso cui il passaggio in vista del quale si costituisce l'ontologia, si lascia ulteriormente articolare nel riferimento all'uso pratico della ragione pura, non certamente nel senso di una fondazione morale dell'inferenza al soprasensibile ma, all'opposto, di una valorizzazione del contenuto rigorosamente "teoretico" che l'inferenza mantiene nella forma del "postulato" della ragione pura pratica. Solamente nella trama complessiva delle relazioni e dei rimandi che si istituiscono, nei diversi Saggi, fra i tre passaggi così sommariamente tratteggiati viene a buon fine l'impresa *esegetica* di cui dicevo all'inizio e si lasciano fino in fondo cogliere il senso e la portata critica della drastica tesi che in certo senso ne anticipa l'esito nelle prime pagine del Saggio introduttivo, dove Cicatello ritraduce il contenuto della frase del Cap. III dell'*Analitica* nei termini per cui quella della *Schulmetaphysik* si configurerebbe infine nel giudizio kantiano come un'ontologia che è tale «solo di nome».

Credo che sia questo il punto decisivo della proposta. Dalla sua prospettiva si lascia utilmente rileggere il percorso che ho prima tratteggiato.

Che l'ontologia della Scuola sia tale solo di nome non potrebbe mostrarsi se non dal punto di vista di un'intenzione critica che abbia strettamente a cuore la cosa cui il nome si riferisce: dunque l'impresa che sotto quel nome si progetta e il fine in vista del quale si progetta. E infatti è così. Rimane questa fino alla fine l'intenzione speculativa che sta alla base del disegno di una *critica della ragione pura* e della rottura radicale che in una tale critica si produce a carico della tradizione *in continuità con la quale*, pure, matura un tale disegno. Tutto l'itinerario del libro tende a documentarlo. Quel che della metafisica accade dopo Kant è in parte frutto di questa intenzione che instaura una nuova singolare continuità con l'*intero* della storia della metafisica: un intero che non c'è però, nemmeno come espressione concettuale, *prima di Kant* – è questo il punto essenziale –, che non è là, dunque, per accogliere e custodire in anticipo il senso delle sue fatiche e della rottura che vi si produce, perché è piuttosto il *frutto* di quella rottura: quando, pochi anni dopo, Hegel metterà con e contro Kant le mani sull'ontologia, rinata dalle ceneri del "rogo" kantiano, non avremo difficoltà a ravvisare in lui il *naturale* continuatore e insieme un interlocutore critico della "grande contesa intorno all'*ousia*", cominciata dai Greci e portata avanti nel corso dei millenni con Cartesio, con Spinoza, con Leibniz, con Kant. Non può dirsi lo stesso per Kant, o almeno non immediatamente e non *allo stesso tempo*. E' piuttosto acrobatica, e non è certo un appunto a Cicatello, l'impresa di provare che è *tale solo di nome* la cosa stessa che sotto quel nome è pensa-

ta, cioè – dato che non c'è un'altra cosa che abbia quel nome – la disciplina progettata nella modernità allo scopo di aprire alla ragione un varco per il “passo avanti” nella conoscenza del soprasensibile. Equivale a dimostrar fallito il progetto senza per questo destituirlo di senso e anzi intestandolo alla stessa intenzione che ha intrapreso la prova. Non potrebbe pensarsi rilancio più povero e insieme più intransigente e radicale della questione della metafisica. Ma proprio in questo rilancio l'ontologia cambia di *nome*, in un senso meno visibile e più coinvolgente, della cui comprensione – e almeno per quel che riguarda la mia personale comprensione a me sembra esserlo – sono indirettamente debitore alla lettura di questo libro.

Mi sono chiesto spesso cosa mai possa voler dire l'espressione “l'orgoglioso nome di ontologia” in una frase per così dire traboccante di “spirito” come quella che per un istante illumina a giorno l'intera scena della *Critica*, svelandocela da cima a fondo, come per il bagliore passeggero di un lampo. Per un istante, perché poi, a tenerla ferma, se mi si concede di confessare senza reticenze il mio parere, quella frase, enunciata come appare nella lingua concettuale dei Greci, non significa assolutamente nulla! Come immaginare il passaggio di consegna che vi si auspica? Da che parte cercare l'identità della cosa, che restando beninteso se stessa, cambierebbe il primo nome troppo «orgoglioso» a vantaggio di quello «modesto» di analitica dell'intelletto? E soprattutto cos'è mai un nome che dovrebbe essere dimesso perché abbiamo mostrato esser vana la sua pretesa «di fornire conoscenze sintetiche a priori sulle cose in generale in una dottrina sistematica»? I nomi, gli *onòmata* non hanno affatto, di solito, simili pretese. Sono i *logoi* ad averle, ed è a questi che Kant allude. Pure, non sta giocando solo di metafora. Altrimenti, fuor di retorica, sarebbe da intendere che dell'*onto-logia* non è più nulla nel discorso che ne prende integralmente il posto.

Sappiamo bene invece, se ha ragione Cicatello, che Kant *vuol dirci* tutt'altro. E allora, se intendiamo bene anche quel che *dice* – o meglio se intendo bene, perché devo per intero assumermi la responsabilità della congettura –, tutto sta a ricordare che per i Greci e per la loro lingua non è tempo ancora nella storia della metafisica: il “nome” che Kant ha in mente è il *Nomen* dei latini, con tutta la sua carica metonimica, il suo apporto di storia, di sofferenza e di sangue: il luogo della custodia e della protezione dell'origine, il segno della *Gens*. L'abbandono del “nome” non è allora per l'ontologia kantiana una rottura indolore o in alcun modo rimediabile (come non è in genere rimediabile il dolore che, alla filosofia, costa l'impresa di abbandonare la scuola per il mondo). Non c'è infatti, né mai ci sarà, un *altro* nome per il concetto sotto cui mettere a riparo il senso spe-

culativo della fatica critica kantiana. L'analitica dell'intelletto puro, che di quell'unico nome prende il posto, e l'intera filosofia trascendentale lo sanno perfettamente. A nulla vale osservare che ragionando di ontologia e di metafisica come ha fatto Kant si riconsegna l'una e l'altra alla continuità di una tradizione che ha radici ben più illustri e gloriose. Non c'è *Nome* per la particolare disciplina di cui si dice all'inizio del IV Libro della *Metafisica* e al cui progetto riferiamo, non solo noi ma anche Wolff e Baumgarten e quanti li hanno preceduti, l'intero dell'ontologia e della sua tradizione. Non c'è *nome* per la metafisica. Non sappiamo nulla del modo in cui ne sia nato il progetto, alla scuola di Aristotele, fra le ricerche sulla *physis* e quelle sull'*ethos*. Sbagliano i metafisici, soprattutto se amano Kant, Heidegger in testa, quando se ne dimenticano nel fare il loro mestiere, lasciando solo all'anagrafe degli storici il compito di ricordare che la loro *gente* ha origini più recenti e modeste di quella dei problemi che dibattono. Per quei problemi, concludeva Kant, non c'è insegnamento né scuola.

Per questo, la disputa che a favore della metafisica e della sua ricerca egli intraprende con la scuola da cui proviene sortisce un abbandono che non ha precedenti e una cesura che non ha, speculativamente, rimedio: non vale a sanarla il fatto di sapere che, in cambio, la sua disputa include ora un campo di confronto e di intesa la cui ampiezza sfida i millenni. Non esiste scuola che del campo di ricerca dischiuso dal progetto aristotelico possa misurare il terreno e rivendicare il dominio. E il fatto che precisamente rispetto a *quel* progetto la fatica di delimitazione kantiana abbia da dirci qualcosa di più essenziale e coinvolgente di quanto non lo sia per noi quel che dice del progetto di Wolff e di Leibniz quando ne decreta l'abbandono, cambia le cose per noi ma non per lui. La notizia è vera, ma è fuorviante ripeterla quando dobbiamo capire per quali vie si compia la non facile impresa di quell'abbandono, dato che la si può sapere solo dopo, quando e perché l'impresa è riuscita. Si farebbe torto a Kant, certamente, a negare che egli parla già nei fatti la lingua concettuale dei Greci e che i suoi discorsi di metafisica, ben più volentieri che con i suoi maestri, dialogano con i suoi futuri allievi che, come Schelling o Hegel, dialogano a loro volta con Platone e Aristotele. A tirare le conclusioni si fa presto. Ma Kant di tutto ciò non sapeva nulla e occorre andare cauti per non pestare la traccia di una cesura, se vogliamo di un lutto, che non rimane senza sofferenza per il pensiero. Di una simile sofferenza mi sembra essenzialmente si occupi il libro di Cicatello.

Giuseppe Nicolaci

AVVERTENZA

Il libro nella sua veste unitaria riprende con profonde elaborazioni testi apparsi in versioni precedenti, delle quali si segnalano di seguito le relative informazioni bibliografiche. Fanno eccezione il primo e il terzo capitolo, inediti.

Kant e Heidegger. Svolta trascendentale e svolta ontologica, in *Soggettività, ontologia, linguaggio*, a cura di F. Mora e L. Ruggiu, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 123-138.

Tra psicologia e ontologia. Prolegomeni ad uno studio dell'immaginazione kantiana, in «Giornale di metafisica», XXX, 2008, 3, pp. 595-612.

Non nominare il nome di Dio invano. L'emendatio kantiana della prova ontologica, in «Studi Kantiani», XXII, 2009, pp. 99-127.

La questione del soprasensibile nella Preisschrift sui progressi della metafisica di Immanuel Kant, in «Giornale di metafisica», XXIV, 2011, 1, pp. 99-120.

SIGLE

Per le opere di Kant si fa riferimento al testo della Akademie-Ausgabe (*Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sgg.), indicato con la sigla AA, cui segue immediatamente l'indicazione del numero (romano) del volume e del numero (arabo) di pagina. Fa eccezione la *Kritik der reinen Vernunft*, che viene invece citata nelle pagine della prima e seconda edizione originale (A e B), riportate peraltro nella traduzione italiana qui utilizzata.

GSK = *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1749)

(*Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, trad. it. di I. Petrocchi, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000)

Dilucidatio = *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755)

(*Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, trad. it. in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riv. da R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Roma-Bari 2000)

VBO = *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759)

(*Saggi di talune considerazioni sull'ottimismo*, in *Scritti precritici*, cit.)

Beweisgrund = *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762) 1763

(*L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, cit.)

Versuch = *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763)

(*Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, cit.)

Deutlichkeit = *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1762/1764)

(*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, trad. it. in *Scritti precritici*, cit.)

Nachricht = *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765/1766*

Dissertatio = *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770)

(*La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, trad. it. di A. La Macchia, Rusconi, Milano 1995)

KrV = *Kritik der reinen Vernunft* (1781 e 1787)

(*Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004)

Nachträge = *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Aus Kants Nachlaß hrsg. von B. Erdmann, Kiel 1881, n. XLI (ora anche in AA XXIII)

Prol. = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

(*Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trad. it. di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995)

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)

(*Critica della ragion pratica*, trad. it. di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004)

KU = *Kritik der Urteilskraft* (1789)

(*Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997)

EE = *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*

(«*Prima introduzione*» alla *Critica del Giudizio*, in *Critica del Giudizio*, trad. it. A. Bosi, Tea, Milano 1995).

Entdeckung = *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790)

(*Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, trad. it. di C. La Rocca, Giardini, Pisa 1994)

Anthr. = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)
(*Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari (riv. da A. Guerra), Laterza, Roma-Bari 1994)

Fortschritte = *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804)

(*I progressi della metafisica*, trad. it. di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977)

EFM= *Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik, Loses Blatt D 17, AA XXIII*

(*Complementi ai Progressi della metafisica*, in *I progressi della metafisica*, cit.)

Briefe = AA X-XIII
(*Epistolario filosofico 1761-1800*, trad. it. (parziale) di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990)

R = *Reflexionen (Handschriftlicher Nachlaß, AA XIV-XIX)*

Metaphysik L₁ = *Vorlesungen über Metaphysik (Metaphysik L₁)*, AA XXVIII 167-350

(trad. it. [parziale: pp. 221-301] in *Lezioni di psicologia*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 2004²)

I IL PROGETTO KANTIANO DI UNA ONTOLOGIA CRITICA

Saggio introduttivo

1. Dal concetto dell'oggetto in generale all'esperienza

Cosa può significare parlare di «ontologia critica» in riferimento ad un autore come Kant, il cui dettato esplicito sembra promuovere piuttosto una *critica dell'ontologia*, sino a stigmatizzarne il nome stesso come portatore di un sapere superbamente dogmatico?

L'ontologia, recita il noto passo della *Critica della ragion pura*, «pretende di fornire conoscenze sintetiche a priori sulle cose in generale in una dottrina sistematica»¹ e il suo nome, insieme alla sua pretesa, andrebbe sostituito con l'appellativo più modesto di «una analitica dell'intelletto puro»². Appellativo modesto certo, ma non al punto da sancire la rinuncia al sapere ontologico *tout court*.

Anzi, che il nuovo nome non risponda ad una ricusa sommaria della vecchia scienza è vero almeno quanto il fatto che Kant non si libera in realtà neppure del vecchio nome.

Il termine «ontologia» non scompare, infatti, dal testo della prima *Critica*, come pure lasciava presagire l'impietoso auspicio kantiano, ma occorre di nuovo, seppure tra parentesi, in un'accezione non necessariamente dispregiativa, nell'*Architettonica della ragion pura*, là dove viene esposta l'articolazione sistematica della metafisica.

Qui Kant identifica in modo esplicito l'ontologia con la filosofia trascendentale la quale «considera soltanto l'intelletto stesso e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e di tutti i principi che si riferiscono agli oggetti in generale, senza assumere oggetti che siano dati»³, e la distingue da quella parte della metafisica che invece «considera la natura, cioè l'insieme

1 KrV, A 247 B 303.

2 KrV, A 247 B 303.

3 KrV, A 845 B 873.

degli oggetti dati (siano essi dati ai sensi o, se si vuole, a un'altra specie di intuizione)»⁴.

Sembra così, almeno in parte, sopravvivere agli strali della critica kantiana e ai propositi radicali di un rinnovamento del lessico metafisico la terminologia della scolastica moderna, nonché il progetto *ontologico* di una scienza preliminare che si occupa, non di una determinata specie di oggetti, ma di «tutte le cose in generale».

Basti pensare al fatto che nella prima *Critica* i concetti puri dell'intelletto, ovvero gli *elementi* che vengono reperiti proprio da quell'indagine analitica che per Kant deve subentrare alla vecchia e orgogliosa disciplina ontologica, sono definiti «concetti di un oggetto in generale»⁵, o ancora «rappresentazioni di cose in generale»⁶, dunque contrassegnati con una terminologia che fa comunque riferimento al lessico della tradizione ontologica. Mediante i concetti puri, si legge sempre nel testo della prima *Critica*, «viene unicamente espresso il pensiero di un oggetto in generale secondo diversi modi»⁷, e il pensiero stesso è definito come «l'operazione di riferire un'intuizione data a un oggetto»⁸.

Solo per rimanere nell'ambito delle opere maggiori, nell'introduzione alla *Critica del Giudizio* i concetti puri dell'intelletto vengono chiamati inequivocabilmente «predicati ontologici (*ontologische Predicate*)»⁹, così come nel seguito dell'opera si parla in modo esplicito di «concetto ontologico universale di una cosa in generale»¹⁰.

Certo, si tratta di formule esplicative che, senza un'adeguata legittimazione, conserverebbero nella prospettiva kantiana un valore puramente nominale, un valore cioè riferito ad un'ontologia che rimane tale solo di nome ma non di fatto.

Kant stesso del resto, proprio a proposito delle categorie, non nasconde il carattere problematico di una definizione che ne renda esplicito il significato *reale*, e ciò non tanto per ragioni di prudenza metodica riconducibili alla difficoltà *empirica* di una enumerazione completa di tutte le caratteristiche che costituiscono un concetto, quanto per una ragione che «si trova più in profondità»¹¹, ovvero per il fatto che di un concetto non si può dare

4 KrV, A 845 B 873.

5 KrV, B 128.

6 KrV, A 245.

7 KrV, A 247 B 304.

8 KrV, A 247 B 304.

9 KU, AA V 181; trad. it. p. 33.

10 KU, AA V 440; trad. it. p. 565.

11 KrV, A 241.

che una definizione nominale sino a quando si rimane nello spazio logico del puro pensiero e non vengono prese in esame le condizioni del suo *uso* in vista della conoscenza di possibili oggetti. Solo questo ulteriore passo può introdurre infatti ad una definizione reale dei concetti puri dell'intelletto, così che venga esibito il loro significato ontologico e non meramente logico: «La definizione reale sarebbe, dunque, quella che chiarisce non solo un concetto, ma allo stesso tempo la realtà oggettiva di esso»¹², là dove chiarire la realtà oggettiva di un concetto vuol dire, appunto, mostrare la possibilità di un *uso* di questo concetto per la determinazione degli oggetti, di un uso dei concetti grazie al quale si rende possibile, diremmo, determinare qualcosa che si *dà* indipendentemente dal fatto di essere pensato. Diversamente la struttura *discorsiva* propria del pensare secondo concetti non potrebbe mai tradursi realmente in un *discorso* sugli oggetti, sulle cose.

Definire *realmente* un concetto vuol dire in questa prospettiva individuare le condizioni del suo uso in vista di oggetti che, proprio mediante l'uso di tale concetto, si rendono a noi riconoscibili come tali.

Lo sforzo *metafisico* insito nel progetto kantiano di una logica trascendentale concerne proprio la ricerca di un uso delle forme del pensiero che indirizzi, per così dire, verso l'uscita dallo spazio logico del meramente *pensabile*, per consentire l'accesso a ciò che invece è realmente *conoscibile* come oggetto, conoscibile cioè come qualcosa la cui realtà sta di contro al mero pensiero, e nei cui confronti il pensiero stesso è legittimato ad utilizzare appunto la determinazione *ontologica* di oggetto, in modo che una tale determinazione non rimanga il semplice riferimento ad un puro nome.

12 KrV, A 242. Anche in questa distinzione, tra definizione nominale e definizione reale, risuona il lessico della tradizione metafisica prekantiana. Ch. Wolff, rifacendosi peraltro a Leibniz, afferma che la definizione nominale enumera le caratteristiche che distinguono un concetto da altri concetti secondo lo schema dei generi e delle specie, dunque fornisce la collocazione semantica di un concetto rispetto agli altri concetti, ma non rende esplicita, come fa invece la definizione reale, la *ratio* per cui tale concetto, e la cosa da esso indicata, è possibile: «*Definitio, per quam non patet rem definitam esse possibilem, nominalis dicitur. Ast definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur*» (CH. WOLFF, *Philosophia rationalis sive logica. Methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. II, Bd. 1.1-1.3, § 191). Si tratta di una distinzione che potrebbe benissimo sovrapporsi a quella operata da Kant, salvo ovviamente il fatto che cambiano significativamente il modo e i criteri mediante cui viene riconosciuta la realtà oggettiva di un concetto, nonché lo spazio epistemo in cui ciò può avvenire.

Congedare il nome orgoglioso di ontologia a favore di quello più modesto di un'analitica dell'intelletto puro non può voler dire, in questa prospettiva, rinunciare ad ogni forma di sapere sugli oggetti, ma significa semmai prendere le distanze da un sapere ontologico che tale si configura di nome ma non di fatto.

Ciò avviene in Kant alla luce di una radicale accentuazione del tradizionale ruolo propedeutico dell'ontologia, sebbene al prezzo di una severa restrizione dell'uso dei suoi concetti e principi: l'ontologia non si presenta più come un sapere *generalissimo* sugli enti che precede, stabilendone i principi fondamentali, le cognizioni *speciali* della metafisica, ma incarna il progetto di un sapere *critico* teso anzitutto a definire l'ambito specifico in cui risulta legittimamente applicabile la nozione generalissima di ente, di oggetto, identificando tale ambito nell'esperienza sensibile.

Il delinearsi del profilo critico dell'ontologia kantiana va, insomma, di pari passo con una severa rigorizzazione del concetto di oggetto, il cui uso viene infine ristretto alla determinazione di ciò che può essere dato ai nostri sensi; il che vuol dire però, nei termini dell'indagine trascendentale kantiana, che il concetto ontologico dell'oggetto in generale deve poter fornire la regola, per riconoscere in ciò che viene dato ai nostri sensi quel che la semplice sensazione non vede e non può vedere, ovvero l'*oggetto* di una possibile esperienza.

Della rigorizzazione dell'uso del concetto ontologico di oggetto fanno le spese in prima istanza le discipline che la tradizione scolastica riferisce alla *metaphysica specialis*, le quali, proprio perché hanno a tema qualcosa che non può essere dato attraverso i sensi e cercano il loro sostegno in una presunta realtà che dovrebbe invece esser data *direttamente* al pensiero (dunque ad un superintelletto che oltre a pensare intuisce¹³), rimarrebbero al di là del campo di esercizio della *nuova* disciplina ontologica.

Detto diversamente, e anche più bruscamente: non si dà per Kant un'ontologia del soprasensibile, perché non si danno *dati* non sensibili, così che l'ambizione metafisica della conoscenza di oltrepassare il piano degli oggetti sensibili non può trovare soddisfazione nella ratifica, o nella dimostrazione, di un mondo di *oggetti* che stanno al di là dell'esperienza, non può contare insomma su una solida base ontologica. Di conseguenza, il concet-

13 Già nella *Dissertatio* del '70 Kant ricusa in modo esplicito, riguardo all'intelletto umano, la possibilità di un accesso intuitivo alle cose, mediante il quale esso sporga, per così dire, la testa al di là della sua stessa struttura discorsivo-concettuale per *vedere* in concreto ciò che pensa in astratto: «Non è data (agli uomini) un'intuizione di cose intellettive, ma solamente una *conoscenza simbolica* (*cognitio symbolica*) e l'intellezione ci è permessa soltanto mediante concetti universali in astratto e non mediante un singolare in concreto» (*Dissertatio*, AA II 396; trad. it. p. 87).

to ontologico di oggetto non può trovare alcuna legittima applicazione su un terreno che non sia quello della datità sensibile.

Nel testo della *Preisschrift* sui progressi della metafisica, pubblicato postumo nel 1804, Kant è chiaro sul dominio epistemico riservato all'ontologia: «L'ontologia è quella scienza (come parte della metafisica) che costituisce un sistema di tutti i concetti e principi dell'intelletto, solo in quanto questi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi. L'ontologia non tocca il soprasensibile, che pure è lo scopo finale (*Endzweck*) della metafisica, ma appartiene dunque alla metafisica solo come propedeutica, come l'ingresso o il vestibolo della metafisica vera e propria ed è chiamata filosofia trascendentale perché contiene le condizioni e i primi elementi di ogni nostra conoscenza a priori»¹⁴.

Si tratta palesemente della stessa indagine preliminare di cui Kant aveva parlato in precedenza, nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, come di quella «prima parte» della metafisica che «si occupa di concetti a priori, i cui oggetti corrispondenti possono essere dati adeguatamente nell'esperienza»¹⁵, e alla quale viene ora riferito in modo esplicito il nome di «ontologia». In una lettera a Jacob Sigismund Beck del 1792 Kant parla ancora di «una scienza globale dell'ontologia come pensiero *immanente*, cioè come pensiero ai cui concetti si può assicurare realtà oggettiva»¹⁶. Un'ontologia si rende possibile solo nella cornice di un uso immanente, sensibile, dei concetti mediante cui pensiamo oggetti. Essa non tocca, dunque, il soprasensibile ma assolve solo ad un ruolo propedeutico, coprendo una zona *vestibolare* del sapere, che sta al di qua dello spazio della metafisica vera e propria o presunta tale.

L'ontologia appartiene certo alla metafisica nella misura in cui, in quanto concerne gli oggetti in generale, trascende il piano meramente *fisico* di ciò che è dato immediatamente ai sensi, trascende dunque la natura particolare, l'esser dato *in concreto* di questo o quel determinato oggetto empirico; tuttavia essa fa ciò, non in vista di presunti oggetti dati *direttamente* (cioè senza il tramite dell'esperienza) al pensiero, ovvero di presunti oggetti intelligibili o soprasensibili, ma solo in direzione di concetti e principi il cui uso ricade nuovamente sugli oggetti dell'esperienza, concernendo la possibilità di determinare e accreditare il loro stesso essere oggetti.

Il progetto ontologico di una scienza dell'ente in generale sopravvive, dunque, in Kant nella forma di un sapere preliminare che riguarda non questo

14 *Fortschritte*, AA XX 260; trad. it. p. 66.

15 KrV, B XVIII.

16 *Briefe*, AA XI 314; trad. it. p. 273.

o quell'oggetto (empirico), ma le condizioni dell'esperienza in generale in quanto esperienza di oggetti; condizioni che nella prospettiva kantiana richiedono un sistema di regole e di principi desumibili innanzitutto sulla base di un esame analitico dell'intelletto e dei modi in cui noi *pensiamo* gli oggetti.

Oggetto è insomma un termine *impegnativo*, nel senso tecnico di una nozione che ci impegna ontologicamente su ciò di cui parliamo. Il concetto dell'oggetto è anzi in realtà, o almeno sottende già sempre, un *giudizio*, un giudizio con il quale ci impegniamo a sostenere il fatto che ciò di cui stiamo parlando reclama una consistenza propria, una realtà extra-mentale che va al di là dei limiti di ciò che è semplicemente pensabile.

I concetti puri dell'intelletto, che abbiamo visto essere i modi mediante cui si esprime il pensiero di un oggetto in generale, sono non a caso ricavati da Kant sul filo conduttore della tavola *logica* dei giudizi, per poi vedere esplicitato il loro fondamentale valore *ontologico* in un sistema di proposizioni fondamentali, di principi, che concernono la loro applicazione al piano dell'esperienza, nonché la loro traduzione in un codice atto alla lettura dei dati sensibili in un contesto unitario e regolato, a partire dal quale le nostre molteplici percezioni possano riferirsi ad oggetti. Come afferma Kant in riferimento alle categorie e ai principi che ne derivano: «[...] noi non possiamo definire neppure una di esse in maniera reale, cioè non possiamo rendere comprensibile la possibilità del suo oggetto, senza dover subito scendere fino alle condizioni della sensibilità, e quindi alla forma dei fenomeni, ai quali le categorie devono essere limitate come ai loro unici oggetti, poiché se si elimina questa condizione viene meno ogni significato, cioè ogni relazione con l'oggetto»¹⁷.

L'analitica dell'intelletto puro, attraverso la quale passa la rigorizzazione kantiana della problematica ontologica, è in definitiva un'analitica della funzione fondamentale del giudicare, e cioè di quel momento costitutivamente applicativo del pensiero che rende i concetti atti a dirci qualcosa sugli oggetti e segnatamente, nel caso specifico dei concetti puri, sulla possibilità a priori che gli oggetti vengano identificati come tali, come oggetti; cosa che si rende possibile solo nella misura in cui il loro uso viene limitato all'esperienza.

2. Dall'esperienza al concetto dell'oggetto in generale

Ciò che è dato nell'esperienza richiede, però, a sua volta il pensiero per ricevere la certificazione ontologica di oggetto. Come dice Kant in un

17 KrV, A 240-241 B 300.

passo della prima *Critica* che abbiamo già avuto occasione di citare: «il pensiero è l'operazione di riferire un'intuizione data a un oggetto»¹⁸. Se il solo pensiero, dunque, non può dirci nulla sugli oggetti, i quali ci vengono dati dall'intuizione sensibile, tuttavia senza il pensiero, senza il pensiero di un oggetto in generale, gli oggetti dati non potrebbero essere riconosciuti tali, e ciò perché solo nel pensiero è possibile rinvenire le leggi mediante cui distinguere in seno all'esperienza quel che è riferibile ad un oggetto da ciò che invece non lo è in quanto non universalizzabile nella forma di un concetto e per questo imputabile solo ad un'esperienza privata, non condivisibile in linea di principio da ogni soggetto possibile dotato di ragione. È il caso ad esempio di un'allucinazione percettiva: in essa si ha a che fare certamente con un *contenuto* della sensazione, e dunque con un dato della sensibilità; tuttavia tale contenuto, tale *realtà*, non può essere riferita ad un oggetto, non è in senso stretto una *realtà oggettiva*. Il riferimento ontologico ad un contenuto, ad una realtà che, in quanto sensibile, si dà indipendentemente dal fatto di essere pensata, non implica dunque che tale realtà sensibile possa da parte sua essere accreditata ontologicamente, e guadagnare così il riferimento ad un oggetto, prescindendo dai modi in cui noi la pensiamo. Solo per il tramite dei concetti puri dell'intelletto, infatti, «si può pensare un qualsiasi oggetto di esperienza»¹⁹.

Il progetto wolffiano di una considerazione del reale che prescinda in linea di principio dall'esser dato in concreto (nel tempo e nello spazio) delle cose per rivolgersi a tutte le cose in generale, deve coesistere insomma, per Kant, con la necessità critica di stabilire i limiti entro cui una tale considerazione possa tradursi effettivamente in una pretesa sulla realtà delle cose e sulla loro esistenza; pretesa che può risultare legittima solo nella misura in cui non si spinge sino alla ratifica di presunti oggetti soprasensibili, ma assume il profilo, esso sì più modesto, di una ricerca sulle condizioni che rendono gli oggetti che incontriamo nell'esperienza, dunque nello spazio e nel tempo, riconoscibili come tali, e cioè come oggetti, consegnandoli in tal modo ad una dimensione trascendentale, quella appunto ontologica dell'oggetto in generale, non riducibile alla loro fattualità empirica.

In questo senso l'ontologia si identifica con la filosofia trascendentale la quale, recita il già citato passo dell'*Architettonica della ragion pura*, «considera soltanto l'intelletto stesso e la ragione stessa in un sistema di tutti i

18 KrV, A 247 B 304.

19 KrV, B 126. Nella *Critica del Giudizio* si legge: «L'intelletto, in verità, è in possesso a priori di leggi universali della natura, senza cui non potrebbe esservi alcun oggetto d'esperienza» (KU, AA V 184; trad. it. p. 39).

concetti e di tutti i principi che si riferiscono agli oggetti in generale, senza assumere oggetti che siano dati»; una definizione questa che si lega ancora per certi versi all'idea wolffiana dell'ontologia in quanto scienza del possibile in generale, ma che trova in realtà il suo complemento di senso nella formula più restrittiva adottata da Kant nella *Preisschrift* sui progressi della metafisica, ovvero in quella formula che individua, come si è visto, nell'ontologia «un sistema di tutti i concetti e principi dell'intelletto, solo in quanto questi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi».

In altre parole, il modello di un sapere che si rivolge agli oggetti in generale rimane ancora valido, non però in riferimento agli oggetti in generale²⁰, ovvero a qualsiasi oggetto (sia esso sensibile o soprasensibile), ma solo in riferimento agli oggetti che possono essere dati ai sensi, solo insomma per la determinazione di ciò cui Kant riserva in senso rigoroso la nozione di oggetto. Ciò vuol dire che il pensiero di un oggetto in generale non ha un valore costitutivo, non trova, cioè, il suo referente semantico in una *realtà*, in un inventario *completo* di predicati riferibili a qualsivoglia specie di oggetto (anche non sensibile)²¹, ma assume invece una funzione regolativa in relazione ad un *uso empirico* che non può – qui il senso precipuo di un'ontologia critica – coincidere con il suo *significato trascendentale*.

Kant è molto chiaro al riguardo quando, nella *Critica della ragion pura*, afferma che il «concetto di cosa in generale» concerne la rappresentazione a priori del «contenuto empirico dei fenomeni»²² e costituisce solo una *regola per cercare* nell'esperienza, per cercare, diremmo, qualcosa che non è semplicemente dato nell'esperienza, e dunque ricavabile a posteriori da essa, perché riguarda anzi proprio la possibilità di *anticipare* l'esperienza stessa secondo un sistema di leggi e di regole che permette di riconoscere nel molteplice di ciò che viene *di volta in volta* esperito l'*immagine* unitaria dell'oggetto, della cosa. L'oggetto si presenta, insomma, come una fattispecie complessa: da un lato esso fa riferimento ad una *datità* non riducibile all'ordine logico di ciò che è semplicemente pensabile, ma dall'altro trova nelle regole del pensiero discorsivo il criterio unico che lo rende

20 Nella *Critica del Giudizio* Kant identifica il compito della critica della facoltà conoscitiva nel frenare «le pericolose pretese dell'intelletto, che avendo facoltà di fornire *a priori* le condizioni della possibilità di tutte le cose che esso può conoscere, vorrebbe racchiudere in questi limiti anche la possibilità di ogni cosa in generale» (KU, AA V 167-168; trad. it. pp. 3-4).

21 Nella *Metaphysica* di Baumgarten l'ontologia viene definita «*scientia praedicatorum entis generaliorum*» (A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle, 1739 [ristampa della 7ª ed. del 1779: Olms, Hildesheim 1963], § 4).

22 KrV, A 720 B 749.

un dato ontologicamente significante, ossia capace di significare *qualcosa*, una cosa, un oggetto appunto.

La nuova ontologia kantiana parla, dunque, certamente un linguaggio sensibile, il quale però senza le regole fornite dal pensiero risulterebbe incomprensibile.

In una lettera a Ludwig Heinrich Jakob, presumibilmente databile al 1787, e dunque probabilmente coeva alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant afferma non a caso che l'ontologia deve prendere inizio «con i concetti di spazio e tempo, unicamente nella misura in cui essi (in quanto intuizioni pure) stanno a fondamento di tutte le esperienze»²³, dunque deve prendere le mosse da un'indagine sulle forme pure della sensibilità, per poi vedere il suo compito concluso in un'analisi dell'intelletto. Solo allora «sarà percorsa l'intera ontologia»²⁴, solo allora si avrà un esame completo degli *elementi* della conoscenza ontologica.

L'ontologia, per usare i termini della *Critica della ragion pura*, consta insomma di un'*Estetica* e di un'*Analitica trascendentale*, di una «scienza delle regole della sensibilità» e di una «scienza delle regole dell'intelletto»²⁵, le quali si configurano come parti essenziali di un'indagine che identifica la possibilità che qualcosa venga conosciuto *come* oggetto, e dunque la possibilità *ontologica* che l'oggetto venga conosciuto *come tale*, nelle condizioni spazio-temporali del suo essere dato alla sensibilità e in quelle categoriali del suo essere pensato: «Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato»²⁶. Senza il contributo congiunto di sensibilità e intelletto nulla può essere realmente conosciuto come oggetto, e dunque nessun oggetto può essere riconosciuto tale.

Nel nuovo modello kantiano di indagine metafisica sull'ente si compenetrano, così, da un lato l'esigenza *scolastica* di una scienza rigorosa che attinga ad una dimensione del reale più profonda, non riducibile a quella empirica di una realtà esistente di fatto, non riducibile, cioè, alla realtà delle cose date *in concreto* nell'esperienza, e dall'altro però l'istanza *critica* di una considerazione dell'ente che non riassorba le ragioni dell'esistente nell'ambito delle determinazioni dell'ente in generale, non riduca insomma il *fatto* dell'esistenza ad una verità di ragione, ad una verità dimostrativa che possa riguardare (e dunque possa essere asserita anche di) enti puramente intelligibili.

23 *Briefe*, AA X 494; trad. it. pp. 156-157.

24 *Briefe*, AA X 494; trad. it. p. 157.

25 KrV, A 52 B 76.

26 KrV, B 75 A 51.

3. Il passato dogmatico dell'ontologia critica

Come è evidente, i riferimenti all'ontologia e ai termini che richiamano l'istanza di una disciplina intorno a tutte le cose in generale non segnalano nella produzione più matura di Kant la permanenza di un residuo precritico, ma testimoniano anzi proprio nel guadagno del punto di vista critico il delinearsi del progetto di una radicale riformulazione della domanda sull'essere, tesa a stabilire i limiti entro cui le forme del pensare possano aver presa sul mondo degli oggetti; limiti che individuano però nel contempo proprio nel pensiero le condizioni a partire dalle quali gli oggetti che incontriamo nel mondo sensibile si rendono conoscibili in quanto tali, in quanto oggetti.

Peraltro, e ciò non è d'importanza secondaria ai fini di una comprensione il più possibile scevra da pregiudizi del passato con il quale fa i conti il nuovo approccio kantiano alla problematica ontologica, non bisogna dimenticare che le *performances* metafisiche del periodo cosiddetto «dogmatico» sono a loro volta ben lungi dal potersi ancorare ad una dottrina ontologica dai contorni definiti. Meno che mai si può affermare che esse testimonino una qualche adesione di Kant al modello di indagine metafisica seguito nei manuali della *Schulphilosophie*.

La polemica kantiana contro gli assunti ontologici della metafisica razionalistica ha una lunga storia, che non inizia certo con la stesura della *Critica della ragion pura*, ma è più vecchia, diremmo, dello stesso Kant, nel senso che accompagna da sempre il percorso della sua maturazione.

Non è certamente un caso se argomenti di portata decisiva per la costruzione del profilo critico dell'ontologia kantiana presentino una fisionomia ben definita già negli scritti dei primi anni 60, tornando quasi inalterati nel testo della prima *Critica*, come pure negli scritti successivi. Basti pensare alla celebre tesi che «l'esistenza non è affatto un predicato della cosa», aderendo alla quale Kant si oppone all'idea razionalistica che l'esistenza sia una nota rinvenibile nello spazio *essenziale* dei predicati che determinano la natura di una cosa, e dunque ricusa il modello epistemico di un'indagine ontologica che ricerca la *ragion d'essere* di una cosa nel suo *essere qualcosa*, ovvero in quella dimensione del reale comune alle cose possibili e alle cose esistenti, nel modo che l'esistenza viene ricondotta essenzialmente alle ragioni interne di un possibile realizzato, o di una cosa completamente determinata.

L'ontologia kantiana si pone esattamente agli antipodi di questo modo di leggere il rapporto tra possibilità ed esistenza, individuando semmai nel possibile il piano delle determinazioni, dei predicati, che noi possiamo

pensare sensatamente (e cioè riferire a *qualcosa* di pensabile), solo sulla base di una preliminare assunzione di esistenza.

Non è insomma l'esistenza una determinazione del possibile, ma è il possibile che si riferisce originariamente ad una qualche esistenza, la quale risulta essere la condizione necessaria della stessa pensabilità del possibile.

Tale argomento fornisce, com'è noto, il *materiale* per la costruzione di una prova a priori dell'esistenza di Dio cui Kant aveva per la verità posto mano già nella *Nova dilucidatio* del 1755, e che però si articolerà in modo sistematico solo ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* del 1762. Qui la tesi ontologica che l'esistenza non è un predicato della cosa viene utilizzata in modo esplicito come opzione polemica fondamentale da opporre all'impianto razionalistico della prova a priori cartesiana, ripresa in seno alla scolastica wolffiana, la quale deduce invece la necessità di asserire l'esistenza di Dio dal fatto che l'esistenza indicherebbe una determinazione necessariamente inerente alla natura di Dio e alla sua pensabilità in quanto *ens perfectissimum*.

L'argomento a priori, che Kant oppone come *l'unico possibile* a fronte di quelli che egli giudica gli esiti fallimentari e artificiosi della prova a priori che muove dall'*ens perfectissimum*, si accompagna ad una evidente ridefinizione del ruolo che la tradizione wolffiana riconosce, nell'ambito della ricerca ontologica, ai principi di non contraddizione e di ragion sufficiente. Il primo non risulterà più valido come cerniera argomentativa che segna il passaggio dal possibile all'esistente; il secondo vedrà definitivamente limitata la sua estensione all'ordine degli enti contingenti nel contesto di una evidente ricusa del concetto di *causa sui*: l'esistenza di Dio non è cioè deducibile sulla base del principio di non contraddizione in quanto predicato necessariamente incluso nel concetto di *ens perfectissimum*, allo stesso modo in cui l'esistenza necessaria dell'*ens perfectissimum* non risulta per Kant accessibile in quanto determinazione di un ente che ha in se stesso, e segnatamente nella connessione interna dei predicati che determinano la sua natura, la *ratio* della propria esistenza. Entrambi i casi di abuso ontologico (l'uno riferito ad un passaggio illegittimo dal piano logico dei predicati a quello ontologico dell'esistenza e l'altro riferito ad una illegittima estensione dell'uso del principio di ragion sufficiente dal piano cosmologico degli enti contingenti a quello onto-teologico di tutti gli enti in generale, Dio incluso), verrebbero messi fuori gioco proprio dalla tesi che l'esistenza non è un predicato della cosa.

La discussione sui *principi* della conoscenza ontologica assume senza dubbio un peso decisivo negli scritti di argomento metafisico redatti tra la metà degli anni 50 e i primi anni 60, rivelando da subito l'insofferenza di

Kant per gli assunti della scuola razionalistica. L'intento di Kant, come egli stesso afferma nella *Nova dilucidatio*, è in effetti quello di gettare luce sui «primi principi della nostra conoscenza»²⁷, fornendone appunto una *nuova illustrazione*. E nuova si preannuncia in effetti, rispetto ai dettami della *Schulphilosophie*, una illustrazione che intende rimettere in discussione «la suprema e indubitata sovranità del principio di contraddizione sopra tutte le verità»²⁸; per non parlare dei significativi mutamenti che subisce l'altro baluardo del razionalismo metafisico, ovvero il principio di ragion sufficiente, ribattezzato da Kant – proprio in polemica con Wolff e sulla scia di Crusius – principio di ragion determinante²⁹. O si pensi ancora alle severe restrizioni imposte all'applicazione del *principium rationati*³⁰, con il quale Baumgarten aveva arricchito il corredo wolffiano³¹; e infine alla introduzione dei «due nuovi principi»³² della successione e della coesistenza³³, che Kant fa seguire alla confutazione del principio leibniziano degli indiscernibili.

Certo, è nella prima *Critica* che si assisterà finalmente ad una formulazione radicalmente nuova della questione dell'essere e dei *principi* concernenti la possibilità di (ri)conoscere *ciò che è*, ovvero ciò di cui è legittimo affermare che esiste o *può* esistere. È qui, cioè, che la wolffiana scienza *sintetica* «intorno ai primi principi della nostra conoscenza e a tutte le cose in generale»³⁴ dovrà cedere definitivamente il posto ad una *analitica* dell'intelletto puro, nella quale si stabiliscono preliminarmente i limiti entro cui le forme conoscitive possano rivendicare una realtà, un significato oggettivo, ovvero una portata ontologica. Tuttavia la *nuova ontologia* che vede la luce negli anni della veglia critica rimane in molti suoi tratti fondamentali fortemente debitrice nei riguardi di quel passato sonnacchioso dal quale Kant afferma con orgoglio di essersi destato.

Proprio questo passato rivela infatti i primi e chiari indizi di una riforma del sapere ontologico legata alla ricerca assidua di un metodo che possa assicurare le cognizioni metafisiche ad un sapere certo ed affidabile.

27 *Dilucidatio*, AA I 387; trad. it. p. 5.

28 *Dilucidatio*, AA I 387; trad. it. p. 5.

29 Cfr. *Dilucidatio*, AA I 393; trad. it. p. 16.

30 Cfr. in particolare *Dilucidatio*, AA I 408-409; trad. it. p. 41.

31 A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 23.

32 Kant parla espressamente di «due nuovi principi della conoscenza metafisica di importanza [...] non trascurabile» (*Dilucidatio* AA I 387; trad. it. p. 5).

33 Cfr. *Dilucidatio*, AA I 410-416; trad. it. pp. 44-53.

34 CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. I, Bd. 2, §§ 10-190.

Tale ricerca trova senz'altro uno dei suoi esiti decisivi nella distinzione tra il metodo sintetico proprio delle conoscenze matematiche e quello analitico che caratterizza le conoscenze filosofiche; un vero manifesto esibito da Kant contro il dogmatismo filosofico che tradirebbe uno dei suoi vizi capitali proprio nella «smania» di costruire un discorso sull'ente *more geometrico demonstrato*. È appunto nel contesto della lotta antidogmatica contro il monismo del metodo – lotta che assume connotati ben definiti già nella *Preisschrift* del 1762/1764 – che vanno senz'altro individuati alcuni tratti fondamentali della ridefinizione kantiana della scienza ontologica nei termini di una ricerca analitica, il cui profilo metodico «modesto» la *Critica della ragion pura* contrapporrà alla superbia dogmatica di una scienza sintetica sulle cose in generale.

Per tenerci alle parole della *Preisschrift*, guadagnare la massima certezza nelle conoscenze matematiche è cosa ben diversa dal segnare lo stesso traguardo nelle conoscenze filosofiche e, in particolare, nel campo di indagine di quella filosofia superiore che prende il nome di metafisica³⁵. La «natura della certezza metafisica» richiede, insomma, un metodo che contrassegni in modo precipuo il procedere dell'indagine filosofica, distinguendolo da quello delle conoscenze matematiche.

Certo occorrerà ancora molta strada prima che l'ontologia assuma il volto critico-normativo di un'analitica della nostra facoltà conoscitiva, e ci vorranno più fiere di Pasqua prima che Kant venga a capo di una nozione di *synthesi* la cui portata filosofica vada al di là della sintesi *costruttiva* delle conoscenze matematiche, individuando in essa, proprio con i mezzi di un'analitica dell'intelletto puro, il nerbo delle conoscenze a priori riferibili in senso specifico alla metafisica. Tuttavia rimane un dato difficilmente contestabile il fatto che la ricerca kantiana di un metodo che consegna la metafisica ad un sapere il più possibile affidabile appare sin dall'inizio profondamente legato all'intento di correggerne gli eccessi dogmatici; intento che è già manifesto anche negli anni in cui Kant coltiva ancora il progetto di ancorare le cognizioni metafisiche ad una ontologia del soprasensibile.

Ciò non dovrebbe peraltro nemmeno stupire, se si pone mente al fatto che gli sforzi *dogmatici* diretti alla realizzazione di tale progetto prendono essi stessi vigore in Kant nella cornice polemica di un discorso teso innanzitutto a proteggere i tesori speculativi della ragione dagli errori e dai possibili sviamenti indotti da *certa* metafisica arretrante, prima che a costruire una dottrina del mondo soprasensibile. Basti pensare alle esterna-

35 Cfr. *Deutlichkeit*, AA II 290-291; trad. it. p. 235.

zioni da cui prende le mosse la trattazione de *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*:

Della utilità di una fatica qual è la presente, io non ho concetto così alto, come se, senza l'aiuto di profonde indagini metafisiche, vacillasse e fosse in pericolo la più importante di tutte le nostre conoscenze: *Vi è un Dio*. La provvidenza non ha voluto che cognizioni sommamente necessarie per la felicità, poggiassero su sottigliezza di fini ragionamenti, ma le ha immediatamente trasmesse alla naturale intelligenza comune, che, se non è confusa da falsa arte, non manca di condurci proprio al vero ed all'utile in ciò in cui estremo ce n'è il bisogno. Perciò l'uso del buon senso, anche entro i limiti delle cognizioni comuni, offre argomenti sufficientemente persuasivi della esistenza e delle proprietà di quest'Essere, sebbene il sottile indagatore ne vada ricercando invano dappertutto la dimostrazione precisa con concetti esattamente determinati, o con sillogismi regolarmente connessi³⁶.

Questo passo fornisce indicazioni preziose sull'atteggiamento controverso che Kant mantiene nei riguardi della metafisica, anche negli anni in cui egli appare ancora, per dir così, seguire senza troppe riserve le grandi ambizioni della ragione naturale. Il progetto di una teologia razionale che egli propone ne *L'unico argomento*, progetto che si lega addirittura alla costruzione di una prova a priori che avrebbe finalmente assicurato l'esistenza di Dio al saldo possesso di una scienza metafisica rigorosa, sembra in realtà più il frutto nato dalla esigenza di una contromisura teoretica da opporre agli esiti nefasti cui può condurre la furia dimostrativa del sottile indagatore di marca scolastica.

Poco più avanti Kant chiarisce meglio il senso di queste affermazioni. Presentando la sua analisi del concetto di esistenza, egli afferma, infatti, che non si dilungherebbe «salendo fino all'analisi di un concetto semplice e ben inteso quale è quello della esistenza, se non fosse questo appunto il caso, in cui il trascurarla può dar luogo a confusioni ed a rilevanti errori. È certo – continua il testo – che in tutta la rimanente filosofia quel concetto si può, senza esitare, adoperare così, non sviluppato, come si presenta nell'uso comune, eccetto che nella unica quistione della esistenza assolutamente necessaria e di quella contingente; giacché una troppo sottile indagine ha qui, da un concetto infelicemente manipolato, ma purissimo, tratto conclusioni erronee, che si sono estese ad una delle parti più eccelse della filosofia»³⁷. Lo scopo primario non sembra, dunque, essere quello *pionieristico* di scrivere una metafisica che, come afferma Kant, attende ancora di

36 *Beweisgrund*, AA II 65; trad. it. p. 105.

37 *Beweisgrund*, AA II 70-71; trad. it. pp. 111-112.

essere scritta³⁸, ma è innanzitutto quello *polemico* di contrastare gli effetti rovinosi di una tradizione di scuola che avrebbe finito col vanificare gli sforzi della ragione sul terreno della metafisica in artifici dimostrativi e manipolazioni concettuali di ogni sorta, perdendo completamente contatto con quella verità che sembra invece concedersi, sebbene non nella forma rigorosa della scienza, all'intendimento del senso comune.

Nelle battute conclusive de *L'unico argomento* Kant torna di nuovo a ribadire il senso di queste sue meditazioni iniziali:

È in tutto e per tutto necessario che ci si persuada della esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la si dimostri³⁹.

Non è necessario dunque che in metafisica si dimostri, a meno che, non ci si trovi nell'urgenza di dover emendare gli errori di chi ha voluto dimostrare a tutti i costi.

Con ciò naturalmente non si vuole negare l'interesse, riscontrabile certamente nella produzione kantiana degli anni 60, per la costruzione di un discorso metafisico rigoroso che conduca al massimo risultato ontologico mediante una prova la quale assicuri l'essere di tutte le cose in generale all'esistenza necessaria di un ente sommo.

Tuttavia, tale interesse, legato alla ricerca di un metodo che potesse strappare la metafisica alle incertezze messe in piazza dai conflitti di scuola⁴⁰, assume già i toni accorti di chi non sente più di appartenere al tempo di una metafisica saldamente ancorata ai successi incontestabili di un sapere dimostrativo:

In una scienza cosiffatta quale è la metafisica, v'è un tempo in cui si ardisce spiegare tutto e tutto dimostrare; ve n'è un altro, al contrario, in cui soltanto con timore e diffidenza ci si avventura in simili imprese⁴¹.

Tale diagnosi sullo stato dell'arte dell'indagine metafisica trova peraltro riscontro nelle immagini non proprio rassicuranti con le quali la metafisica viene descritta ne *L'unico argomento*: «abisso senza fondo (*bodenloser Abgrund*)», «oceano tenebroso senza sponde e senza fari (*finsterer Ozean ohne Ufer und ohne Leuchthürme*)»⁴²; immagini non dissimili da quelle di

38 Cfr. *Deutlichkeit*, AA II 283; trad. it. p. 226.

39 *Beweisgrund*, AA II 163; trad. it. p. 209.

40 Cfr. *Deutlichkeit*, AA II 275; trad. it. p. 217.

41 *Beweisgrund*, AA 66; trad. it. p. 106.

42 *Beweisgrund*, AA 66; trad. it. p. 105.

cui sarà popolato lo spazio *critico* della riflessione matura di Kant sui limiti della ragione, e che già qui segnalano quanto incerto e pieno di insidie dovesse apparire a Kant lo spazio «dogmatico» della metafisica.

4. Il futuro critico della ragione dogmatica

Circoscrivere questo spazio stabilendo i limiti entro cui la ragione che procede a priori secondo semplici concetti, la ragion dogmatica appunto, possa legittimamente vantare un *dominio* sugli oggetti, sarà una preoccupazione sistematica, *metodica*, della *Critica della ragion pura*, nell'ambito della quale parole come «abisso» indicano in modo irrevocabile l'impossibilità costitutiva della ragione di ancorare l'essere delle cose alla *prova* metafisica di un ente che esiste necessariamente, nonché di determinare questa necessità incondizionata mediante i predicati, gli attributi teologici, dell'ente sommo:

La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile come l'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero abisso (*der wahre Abgrund*) per la ragione umana⁴³.

La dottrina kantiana dell'ideale trascendentale, che riconosce al concetto dell'*ente sommo* un valore unicamente regolativo e non costitutivo, appone il sigillo ad una ontologia i cui concetti e principi, fuori del campo dell'esperienza, non possono legittimamente vantare alcun uso per la determinazione degli oggetti, negando in tal modo da un lato che il discorso metafisico sul soprasensibile possa poggiare su una solida base ontologica e, dall'altro, che il discorso ontologico sulle cose possa legittimamente concludersi in un discorso metafisico sul soprasensibile.

La prognosi della prima *Critica* non lascia, in questo senso, spazio a dubbi.

Tuttavia, la faccenda non finisce qui. L'ontologia, per quanto decisiva, non ha l'ultima parola sulle sorti della metafisica e, segnatamente, non ha l'ultima parola su quello che per Kant rimane, al di là di tutto, lo «scopo finale» della metafisica, ovvero il soprasensibile. La metafisica sta o cade per Kant in relazione alla possibilità della ragione di fornire una qualche risposta a questioni che trascendono del tutto l'esperienza, sia essa pure l'esperienza conosciuta sotto l'egida trascendentale dei giudizi sintetici a priori.

43 KrV, A 613 B 641.

L'ontologia è solo uno «stadio» lungo la strada che conduce la ragione al soprasensibile, alla «metafisica vera e propria»; e ciò non già, o meglio non più, nel senso *scolastico* di un sapere generale sugli oggetti che preceda le cognizioni intorno ad oggetti specifici, ma nel senso *critico* del viatico che conduce la ragione a stabilire i limiti al di là dei quali essa non ha più a che fare con oggetti, ma solo con se stessa, guadagnando quello spazio di *autonomia* che la riguarda in senso proprio come *soggetto* pensante ed agente. A queste altezze il discorso metafisico deve, per così dire, essere capace di liberarsi di quell'ansia da prestazione che lo vuole per forza legato al possesso *dogmatico* di un dominio, ovvero al *darsi* di oggetti che del soprasensibile forniscano la *prova ontologica*.

Parlare di ontologia critica in Kant non vuol dire, dunque, descrivere solo gli elementi e il progetto di una ontologia che si accredita come tale unicamente nell'ambito dell'esperienza, ma vuol dire anche riconoscere che la stessa ontologia non copre l'intero ambito della metafisica; e ciò nel senso che il riferimento della ragione al soprasensibile, che chiama in causa in modo specifico le idee dell'anima e di Dio, reclama un essere diverso dall'*esser qualcosa* che costituisce lo statuto ontologico proprio dell'oggetto.

Decisivo è a questo proposito il fatto che il soprasensibile venga indicato da Kant come lo «scopo finale (*Endzweck*) cui mira l'intera metafisica»⁴⁴, e dunque attraverso un concetto, quello di scopo, che si sottrae allo spazio *dogmatico* nel quale la nostra facoltà conoscitiva può rivendicare pretese legislative sugli oggetti.

In quanto scopo finale della metafisica, il soprasensibile non si configura in questo senso quale *oggetto* cui la metafisica tenderebbe come al suo ultimo e più eccelso traguardo ontologico. Più radicalmente: esso non va cercato nello spazio dogmatico di ciò che la nostra facoltà conoscitiva può accreditare *come* oggetto, bensì in qualcosa il cui valore trascende il piano ontologico di ciò che esiste o può esistere, per incarnare la questione sul senso stesso di tutto quanto esiste o può esistere. Kant parla a questo proposito di «scopo finale della creazione», di uno scopo che egli vede inevitabilmente connesso con la vita morale dell'uomo. Per individuarlo la ragione deve trascendere il piano della natura⁴⁵, ovvero l'ambito degli oggetti dati. Essa deve cercare altrove, nello spazio che le appartiene, di-

44 *Fortschritte*, AA XX 260; trad. it. p. 66.

45 «Ma, se noi percorriamo tutta la natura, non troveremo in essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al privilegio di essere lo scopo finale della creazione» (KU, AA V 426; trad. it. p. 537).

remmo, in prima *persona*, e che riguarda la capacità dell'uomo di porre fini arbitrari, nonché di perseguire liberamente uno scopo non come mezzo per ottenere qualcosa, ma come scopo in se stesso, ovvero come quello scopo incondizionato che trova espressione nella forma categorica dell'agire semplicemente per il dovere:

Ora, se le cose del mondo, in quanto esseri condizionati relativamente alla loro esistenza, abbisognano di una causa suprema che agisca secondo fini, l'uomo sarà lo scopo finale della creazione: perché senza di esso la catena dei fini subordinati l'uno all'altro non avrebbe un vero principio, e solamente nell'uomo, ma nell'uomo in quanto soggetto della moralità, si può trovare questa legislazione incondizionata relativamente ai fini, che rende lui solo capace di essere uno scopo finale, cui la natura sia teleologicamente subordinata⁴⁶.

46 KU, AA V 435-436; trad. it. p. 557.

II

L'EMENDATIO KANTIANA DELLA PROVA ONTOLOGICA

1. *Un problema di metodo*

Anche ciò che io qui fornisco, è soltanto l'argomento (*Beweisgrund*) per una dimostrazione (*Demonstration*): un materiale faticosamente raccolto (*ein mühsam gesammeltes Baugeräth*), che è presentato all'esame del conoscitore, perché con i pezzi che possan servire, compia l'edificio secondo le regole della solidità ed armonia¹.

Tiene un profilo basso Kant nel presentare nel '62 il suo *unico argomento* sull'esistenza di Dio: non una dimostrazione, ma l'abbozzo preliminare per una dimostrazione di là da venire; un'indicazione di lavoro e la fornitura del materiale per un edificio ancora da costruire.

La prefazione al *Beweisgrund* si presenta come un continuo invito alla cautela nel trattare una materia così delicata quale è, secondo Kant, quella concernente ogni discorso razionale intorno a Dio, specie quando razionale tale discorso vuole esserlo fino in fondo, declinandosi nei termini di un argomento a priori dell'esistenza dell'ente sommo.

A parlare, nell'opera del '62, è certo ancora il Kant fiducioso nella possibilità di una *theologia naturalis* quale *scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest*, così come essa si configura nella nota definizione di Baumgarten². E tuttavia si tratta di una fiducia che, sin dai primi scritti di argomento metafisico degli anni '60, rivela incrinature significative. Lo stesso Kant, nel *Beweisgrund*, esita appena a nascondere le sue perplessità in merito alla possibilità di fornire una dimostrazione del tutto adeguata dell'esistenza di Dio, dipingendo per una tale impresa scenari inquietanti di molto somiglianti a quelli che descriverà anni dopo nella *Critica della ragion pura*:

1 *Beweisgrund*, AA II 66; trad. it. p. 106.

2 A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle, 1739 (ristampa della 7^a ed. del 1779: Hildesheim, Olms, 1963), § 800.

Ma a raggiungere questo scopo bisogna avventurarsi entro l'abisso senza fondo che è la metafisica. Oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, esamina il suo cammino, e cerca se mai che delle inavvertite correnti marine non abbiano deviato il suo corso, nonostante ogni precauzione che possa mai prescrivere l'arte di navigare³.

Siamo ben lontani dalla sicumera ostentata da Descartes il quale, rivolgendosi ai teologi della Sorbonne, affermava di aver consegnato, nelle sue *Meditationes de prima philosophia*, argomenti inoppugnabili sulla esistenza di Dio, potendo per essi vantare una evidenza pari a quella delle dimostrazioni geometriche⁴.

A misurare la distanza che separa le *Meditationes* dal *Beweisgrund* so-praggiungono, del resto, le parole dello stesso Kant, il quale registra così lo stato dell'arte della ricerca metafisica:

In una scienza cosiffatta quale è la metafisica, v'è un tempo in cui si ardisce spiegare tutto e tutto dimostrare; ve n'è un altro, al contrario, in cui soltanto con timore e diffidenza ci si avventura in simili imprese⁵.

Sulla scia di questo timore e di questa diffidenza, l'autore del *Beweisgrund* rivendica per i suoi argomenti una pretesa di esattezza «mite, dubbia, modesta»⁶, che si oppone al procedere sicuro proprio di ogni teologia *more geometrico demonstrata*.

Infatti, per quanto Kant nelle pagine conclusive della trattazione conceda al proprio argomento a priori il «rigore richiesto in una dimostrazione»⁷, richiamandosi peraltro in modo esplicito al canone dell'«evidenza matematica»⁸, rimangono tuttavia sullo sfondo i toni esitanti di chi non vuole *lusingarsi troppo* per quel che si presenta pur sempre come una prova abbozzata⁹, un disegno incompiuto, a conferma di quanto già annunciato in sede di prefazione:

3 *Beweisgrund*, AA II 65-66; trad. it. pp. 105-106.

4 Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in *Oeuvres*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1974 sgg., VII, p. 4; trad. it. di A. Tilgher, in CARTESIO, *Opere*, Bari, Laterza, 1967, I, p. 188.

5 *Beweisgrund*, AA II 66; trad. it. p. 106.

6 *Beweisgrund*, AA II 68; trad. it. p. 108.

7 *Beweisgrund*, AA II 161; trad. it. p. 207.

8 *Beweisgrund*, AA II 155; trad. it. p. 201.

9 Cfr. *Beweisgrund*, AA II 161; trad. it. p. 207.

Io volli soltanto abbozzare le prime linee di un disegno fondamentale, secondo il quale si potrebbe, io credo, innalzare un edificio di non piccolo pregio, se il disegno, capitato in più esperte mani, ricevesse maggiore esattezza nelle parti e completa regolarità nel tutto¹⁰.

Non una dimostrazione *stricto sensu* dell'esistenza di Dio¹¹, dunque, ma i *prolegomeni* per una futura dimostrazione, un disegno preliminare, attento più al nesso complessivo delle idee che non ad una trattazione esaustiva delle singole parti.

La prudenza dell'incedere kantiano si oppone al modello di un'indagine metafisica che, *smaniosa* di imitare in tutto e per tutto il procedere matematico, ha generato «una moltitudine di tali passi falsi, che, per quanto continuamente presenti ai nostri occhi, pure lascian poco sperare che s'apprenda da essi a star sull'avviso e ad essere più accorti»¹².

Nell'intento di porsi al di qua di questi «passi falsi», e specificamente dei passi che sarebbero stati mossi con troppa leggerezza sul terreno della riflessione teologica, Kant, nell'opera del '62, flette la sua ricerca in direzione di un'indagine chiamata preliminarmente ad assicurare nei limiti di un sapere il più possibile affidabile quello che egli individua come il concetto cardine attorno al quale ruota ogni possibile discorso razionale intorno a Dio, vale a dire: il concetto di «esistenza assolutamente necessaria».

Solo nella cornice di un approccio adeguato al concetto di esistenza assolutamente necessaria è possibile infatti, per Kant, rinvenire e mettere insieme il *materiale* per una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Provare, cioè, che in generale qualcosa esiste in modo assolutamente necessario fornisce nel contempo, secondo Kant, l'*argomento* fondamentale, l'unico possibile, per *dimostrare* che tale esistenza assolutamente necessaria è determinabile, e lo è solamente, in relazione ad un ente «unico», «semplice», «immutabile ed eterno», contenente «la somma realtà», e di natura spirituale; per dimostrare, insomma, che «vi è un Dio».

L'andatura appena descritta trova immediato riscontro nei titoli che Kant appone ai diversi punti via via trattati nella prima parte del *Beweisgrund*,

10 *Beweisgrund*, AA II 66; trad. it. p. 106.

11 Proprio nel giustificare quella che egli ritiene un'elaborazione incompiuta, un progetto teorico non completamente sviluppato in tutte le sue parti, Kant dichiara espressamente: «non annunzio una dimostrazione» (*Beweisgrund*, AA II 67; trad. it. p. 107). L'idea di un progetto metafisico ancora incompiuto, che chiede di essere perfezionato in tutte le sue parti, tornerà nelle pagine che concludono la prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura* (cfr. KrV, A XIX-XX).

12 *Beweisgrund*, AA II 71; trad. it. p. 112.

e precisamente nelle pagine che vanno dalla seconda alla quarta considerazione.

Non si tratta però della semplice scansione dell'argomento, tipica peraltro dell'uso scolastico, in una prima parte dedicata al guadagno di un'esistenza assolutamente necessaria e una seconda, invece, che riconosce in un'esistenza siffatta i lineamenti del divino. Si tratta piuttosto di chiarire lo stesso concetto di esistenza assolutamente necessaria, al di là dell'apporto vago che potrebbe darne una definizione nominale, nell'«impiego (*Anwendung*)», nell'uso che di tale concetto si può e si deve fare; uso che si specifica nel corso della prova in relazione ad un ente cui sono riferibili i predicati dell'ente sommo.

Proprio in virtù di questa peculiare struttura, l'argomento kantiano non procede in modo assiomatico: non si dà, cioè, un procedimento che prima assicura con assoluta evidenza un risultato, per poi fondare su di esso, mediante una logica rigidamente deduttiva, il guadagno di una nuova evidenza. Sembra piuttosto che ogni passo mosso nel *Beweisgrund* assurga alla chiarezza richiesta solo quando è illuminato dai passi successivi, il rimando ai quali diviene, perciò, fondamentale per seguire l'*intero* andamento della prova.

Kant stesso, al punto 4 della seconda considerazione della prima parte, punto peraltro cruciale dell'argomentazione, dà prova diretta di tale incedere per posizioni provvisorie. Egli parla a questo riguardo di affermazioni che attendono di essere chiarite in connessione ad una maggiore determinazione dell'oggetto cui esse si riferiscono:

Ben comprendo che proposizioni di tal fatta, quali sono quelle presentate in questa considerazione, han bisogno ancora di essere dilucidate non poco, perché raggiungano la chiarezza richiesta per l'evidenza. Ciò non di meno la stessa natura tanto astratta dell'oggetto pone ostacoli ad ogni sforzo per un maggiore chiarimento¹³.

Le «proposizioni» in attesa di ulteriore delucidazione, di cui qui si fa menzione, sono quelle a sostegno della tesi secondo la quale la possibilità intrinseca di tutte le cose presuppone necessariamente una qualche esistenza; tesi che occupa l'intera seconda considerazione della prima parte del *Beweisgrund* e che, già nel 1755, configurava la via d'accesso privilegiata alla questione di Dio e della sua esistenza. Si legge infatti nella proposizione VII della *Nova dilucidatio*:

13 *Beweisgrund*, AA II 80; trad. it. p. 121.

Si dà un ente, la cui esistenza antecede la possibilità stessa di questo medesimo ente e di tutte le cose e che pertanto si dice esistere in maniera assolutamente necessaria. Il suo nome è Dio¹⁴.

È, dunque, il concetto di qualcosa di esistente nella misura in cui tale esistenza sarebbe necessariamente implicata dalla possibilità stessa delle cose a costituire il fondamento della prova kantiana dell'esistenza di Dio. Tuttavia per Kant il carattere *fondamentale* di tale concetto non si offre nei termini monolitici di una *proposizione* che sia comprensibile di per sé e che fondi poi le proposizioni che seguono. Al contrario, si legge nel *Beweisgrund*, «L'impiego stesso (*Die Anwendung selber*) renderà più intelligibile un concetto, che, non superato, per sé solo a stento si può render chiaro, giacché tratta dello stesso essere primo che sta a fondamento di ogni pensabile»¹⁵.

Già nell'opera del '62 dunque si riscontra quella attenzione metodica al *tutto*, quella sensibilità volta a valorizzare in ogni conoscenza il disegno complessivo delle idee anche a dispetto della singola parte, che, sebbene in questa fase dello sviluppo del pensiero kantiano assuma ancora per molti versi i toni nostalgici di una conoscenza, quella metafisica, che non riuscirebbe ad eguagliare il modello matematico¹⁶, tuttavia costituisce un chiaro indizio degli sviluppi futuri della riflessione kantiana verso la rivendicazione, per le conoscenze filosofiche, di un metodo peculiare che il Kant della prima *Critica* denominerà «sistematico»¹⁷.

Certo, non siamo ancora a questo punto. Tuttavia non si può fare a meno di leggere con occhio rivolto in avanti, con uno sguardo sistematico appunto, all'intero sviluppo del pensiero kantiano, quanto l'autore del *Beweisgrund* sottolinea, presentando la sua opera ai lettori:

14 *Dilucidatio*, prop. VII, AA I 395; trad. it. p. 19.

15 *Beweisgrund*, AA II 81; trad. it. pp. 122-123.

16 Toni nostalgici che, a dire il vero, non scompaiono mai del tutto, nemmeno nel contesto della riflessione kantiana più matura sul metodo della filosofia, nemmeno, dunque, quando Kant ha ormai da lungo tempo separato in modo irreversibile il dominio delle conoscenze matematiche da quello delle conoscenze filosofiche: «Ora, da tutto ciò segue che alla natura della filosofia non si addice affatto, soprattutto nel campo della ragion pura, gonfiarsi in un incedere dogmatico e fregiarsi con i titoli e le insegne della matematica, al cui ordine essa non appartiene, pur avendo tutte le ragioni per sperare di riunirsi ad essa come ad una sorella» (KrV, A 735 B 763).

17 KrV, A 738 B 766. Sul metodo sistematico cfr. B. CENTI, *Alcuni aspetti del concetto di "Fürwahrhalten" nella Critica della ragion pura*, in Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981, hrsg. von G. Funke, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1981, pp. 634-641, p. 640.

Di coloro che pretendono giudicare delle opere dello spirito, una piccola parte lancia arditi sguardi al tutto di una ricerca e considera principalmente la relazione che le parti fondamentali di essa potrebbero avere con una solida costruzione, se si colmassero certe mancanze e si correggessero i difetti. Il giudizio di tal genere di lettori è principalmente utile alla conoscenza umana. Per quanto riguarda gli altri, che, impotenti a guardare complessivamente tutto un nesso di idee, si fermano a cavillare su una o altra piccola parte, non curanti se il biasimo che qualcosa meriti, impugni anche il valore del tutto, e se correzioni nei singoli argomenti possano conservare il piano generale che è difettoso soltanto in alcune parti, costoro, che son sempre soltanto premurosi di ridurre in rovine ogni incipiente costruzione, possono essere da temere per la loro moltitudine, ma per chi ragiona, il loro giudizio significa poco nel decidere del vero valore¹⁸.

In questa prospettiva il *Beweisgrund* presenta, dunque, una connessione *sistematica* tra la questione più generale dell'esistenza assolutamente necessaria e quella più specifica dell'ente sommo, nel modo che il concetto di necessità assoluta, nel suo articolarsi, costituisce appunto *l'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*¹⁹.

In termini più specifici, nei termini evidenziati nella terza considerazione della prima parte del saggio, la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio si lega indissolubilmente alla possibilità di fornire una *definizione reale*, e non semplicemente nominale, dell'assolutamente necessario:

È necessario assolutamente ciò, il cui opposto è in se stesso impossibile. Questa è una definizione nominale (*Nominal-Erklärung*) senza dubbio esatta. Quando poi io chiedo, da che dipenda l'impossibilità assoluta del non-essere di una cosa, allora cerco la definizione reale (*Realerklärung*), la quale soltanto ci può dare qualche aiuto pel nostro scopo²⁰.

18 *Beweisgrund*, AA II 67; trad. it. p. 107.

19 Coglie bene, e in tutta la sua portata, il senso di questa connessione D. Henrich nell'evidenziare come il *Beweisgrund* non si occupi semplicemente della questione dell'esistenza di Dio, ma si inserisca in un orizzonte problematico più ampio che vede nel chiarimento del concetto metafisico di necessità assoluta «uno dei compiti più importanti della filosofia» (Cfr. D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, trad. it. a cura di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983, p. 221). Lo stesso Kant, del resto, parla della prova a priori esposta nel *Beweisgrund* come di un argomento che «è tratto dalla caratteristica intrinseca della necessità assoluta. In tal modo – continua il testo – si riconosce l'esistenza di questo essere da ciò che realmente ne costituisce l'assoluta necessità, e quindi appunto geneticamente» (*Beweisgrund*, AA II 91; trad. it. pp. 133-134).

20 *Beweisgrund*, AA II 81; trad. it. p. 123.

È questo il passo decisivo per rendere comprensibile mediante il suo stesso impiego «un concetto, che, non superato, per sé solo a stento si può render chiaro».

Un passo che però Kant ha già lentamente preparato lungo le considerazioni precedenti: la prima incentrata sul concetto generale di *esistenza*, la seconda concernente, come si è già accennato, la *possibilità* di tutte le cose in generale, in quanto questa presuppone necessariamente un'esistenza.

2. La tesi kantiana sull'esistenza

Nella prima considerazione si esclude perentoriamente che l'esistenza possa essere annoverata tra le determinazioni positive di una cosa, tra i *predicati*, cioè, che le appartengono:

Prendete, a vostro piacimento, un soggetto, per esempio, Giulio Cesare. Raccogliete in esso tutti gli immaginabili suoi predicati, non esclusi quelli di tempo e di luogo, e subito vedrete che esso può, o non, esistere con tutte queste determinazioni. L'essere che dette l'esistenza a questo mondo e, in esso, a questo eroe, poteva riconoscergli tutti questi predicati non uno escluso, e pur riguardarlo come un cosa semplicemente possibile, che non esistesse fuori del suo consiglio²¹.

Sebbene nell'uso comune, sostiene Kant, ci si serva dell'espressione di esistenza come di un *predicato* riferibile al *soggetto* di una proposizione, come quando ad. es. si afferma di una determinata cosa che *essa esiste*, ciò non vuol dire che tale cosa, se è esistente, lo sia in virtù del fatto che l'esistenza rientra nell'ambito delle sue note caratteristiche. L'eventuale esattezza di tale affermazione non può, perciò, essere cercata «nel concetto del soggetto poiché in esso si trovano soltanto i predicati della possibilità»²².

Sotto accusa è qui la tesi di Baumgarten, il quale definisce l'esistente come il possibile²³ che è determinato rispetto a tutte le affezioni in esso

21 *Beweisgrund*, AA II 72; trad. it. p. 113.

22 *Beweisgrund*, AA II 73; trad. it. p. 114.

23 «Possibile», si badi, indica qui non il meramente possibile, nel senso del non esistente, ma va riguardato in un'accezione più neutra; un'accezione, cioè, comprensibile a partire da una prospettiva che, potremmo dire, intende penetrare le cose nella loro possibilità intrinseca, prescindendo dalla loro esistenza. L'esistenza da cui si prescinde non è però l'esistenza *tout court*, ma l'esistenza intesa come fatto constatabile empiricamente. J. Schmucker parla a questo proposito di una concezione secondo la quale «con i nostri concetti raggiungiamo una dimensione

compossibili²⁴, nel modo che l'esistenza di una cosa sarebbe riconducibile, almeno in linea di principio, al concetto che di tale cosa, di tale *possibile*, esprime la completa determinazione interna²⁵. Nel § 55 della *Metaphysica* l'esistenza viene, non a caso, definita come «*complexus affectionum in aliquo compossibilium, i. e. complementum essentiae sive possibilitatis interinae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur*».

L'esistenza è dunque riconducibile, nella prospettiva di Baumgarten, alla determinazione che completa la nozione di una cosa, nel senso che ne completa il quadro delle determinazioni interne, aggiungendo ai suoi

della *Wirklichkeit* più profonda di quanto non lo sia quella delle cose esistenti in concreto nell'esperienza, vale a dire la dimensione della loro possibilità ontologica, antecedente alla loro esistenza, col che naturalmente è connessa l'assunzione secondo cui la regione delle possibilità si estende al di là delle cose effettivamente esistenti» (J. SCHMUCKER, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-New York 1980, p. 70). Si tratta, in effetti, nel caso della metafisica razionalistica, di un prescindere metodico dal *fatto* dell'esistenza, finalizzato però a ricomprendere l'esistenza come *ragione* interna dell'ente, al punto che essa può poi figurare nella stessa definizione dell'ente, in una definizione, cioè, che indica l'ente come il possibile determinabile quanto all'esistenza: «*Possibile, qua existentiam, determinabile est ens*» (A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 61). È questa, del resto, la strada già battuta da Wolff il quale, nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* del 1728, distingue la *cognitio historica*, che ci mette a parte mediante l'esperienza del semplice *fatto* che qualcosa esiste, dalla *cognitio philosophica*, la quale invece fornisce le *ragioni* per cui qualcosa esiste (cfr. CH. WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. II, Bd. 1.1, §§ 3 e 4). Tale distinzione prelude alla definizione della *philosophia* in quanto scienza dei possibili che possono esistere (cfr. *ivi*, § 29), ovvero in quanto scienza nella quale si dà la ragione per cui il possibile può venire all'esistenza (*ivi*, § 31).

24 «*Possibile praeter essentiam, aut est determinatum, qua omnes affectiones etiam in ipso compossibiles, aut minus. Illud est actuale, hoc non ens privativum (mere possibile) vocatur*» (A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 54).

25 È vero che nell'esempio di Giulio Cesare Kant non parla solo di determinazioni interne ma anche dello spazio e del tempo. Il riferimento all'impossibilità che l'esistenza di una cosa possa essere identificata con la sua collocazione spaziotemporale ha però come suo obiettivo critico non più la tesi di Baumgarten, ma quella di Crusius che più avanti verrà contestata in modo esplicito: «Il celebre Crusius annovera come determinazioni certe della esistenza, il dove e il quando. Ma anche senza stare ad esaminare la stessa proposizione, che tutto ciò che esiste, debba essere in qualche luogo o tempo, questi predicati apparterrebbero anche alle cose puramente possibili. Potrebbe infatti esistere in taluni determinati luoghi, ad un certo tempo, qualche uomo di cui l'Onnisciente conosce bene tutte le determinazioni, così come sarebbero in lui presenti, se egli esistesse, eppure egli realmente non vi è» (*Beweisgrund*, AA II 76; trad. it. pp. 117-118).

predicati essenziali quelle determinazioni, le *affectiones* appunto, che, se non rientrano direttamente nella sfera degli *essentialia*, trovano comunque in essa la loro ragion d'essere²⁶.

La tesi kantiana che «l'esistenza non è un predicato della cosa» intende contestare in modo radicale questa presunta convertibilità di esistenza e completa determinazione interna della cosa:

Baumgarten dice che ciò che vi è di più nella esistenza di fronte alla semplice possibilità, è la completa determinazione interna, in quanto che questa compie ciò che è lasciato indeterminato dai predicati giacenti nell'essere o scaturenti da esso; ma noi abbiamo già visto come una cosa non si distingua mai da un puro possibile, nel legame che essa ha con tutti i predicati che si possono immaginare²⁷.

Com'è noto, questa posizione critica di Kant prelude, nel *Beweisgrund*, alla chiarificazione dell'esistenza in quanto «posizione assoluta».

Dire che l'esistenza non è un predicato della cosa, infatti, equivale a dire che l'esistenza non esprime la *relazione* tra una cosa e le sue possibili determinazioni. L'esistenza, cioè, si distingue da ogni predicato nella misura in cui questo, diversamente da quella, esprime una *posizione relativa*, ovvero la posizione di qualcosa *relativamente* a qualcos'altro. Come quando si afferma ad es. che Dio è onnipotente: il predicato dell'onnipotenza è qualcosa che è posto *relativamente* a qualcos'altro (Dio). Nello stabilire, nel *porre*, questa relazione tra il concetto di Dio e il concetto di onnipotenza non si dice nulla circa l'eventuale esistenza di questo ente onnipotente. Così afferma Kant: «“Dio è onnipotente” è una proposizione che deve rimanere vera anche nel giudizio di colui che non ne riconosce l'esistenza, quand'egli mi intenda nel mio concepire Dio»²⁸.

L'affermazione di esistenza implica, invece, che qualcosa venga posto assolutamente, vale a dire, *non* in relazione a qualcos'altro. Affermare di una cosa che essa esiste non risponde, cioè, alla attribuzione di un predicato ad un soggetto, alla posizione di un predicato relativamente, in riferimento, ad un soggetto. E ciò perché ad esser posto è il soggetto stesso, del quale, infatti, non si dice che è qualcosa o qualcos'altro ma semplicemente che è, esiste.

26 «*Determinatio interna, quae non est essentialis, est rationatum essentiae, hinc affectio*» (A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 42).

27 *Beweisgrund*, AA II 76; trad. it. p. 117.

28 *Beweisgrund*, AA II 74; trad. it. 115.

Si applica insomma, per tornare all'esempio kantiano, una diversa *modalità* di giudizio nel dire che Dio è onnipotente e nel dire semplicemente che Dio *è*, esiste; diversa modalità che a rigore imporrebbe nel caso della proposizione di esistenza una formulazione nella quale si renda esplicito il senso della *posizione assoluta*:

Quando io dico: Dio è una cosa esistente, pare ch'io esprima la relazione di un predicato con un soggetto. Ma in verità c'è un'inesattezza in questa espressione. A parlare esattamente, si dovrebbe dire: qualcosa di esistente è Dio; cioè: ad una cosa esistente spettano quei predicati che presi insieme noi contrassegniamo con la espressione Dio. Questi predicati sono posti relativamente a questo soggetto; ma la cosa stessa, insieme con tutti i suoi predicati, è semplicemente posta²⁹.

3. Verso l'esistenza necessaria

Kant non nasconde il timore che i suoi tentativi di *spiegare* l'esistenza possano finire col rendere oscuro e incomprensibile un concetto che, a suo dire, non sembrerebbe invece concedere un grado di chiarezza superiore a quello esibito dalla sua natura di concetto semplice, quasi non analizzabile³⁰.

Eppure sezionare con gli strumenti di una analisi specifica «un concetto semplice e ben inteso quale è quello di esistenza»³¹, e sottrarlo così al dominio pacifico del senso comune, appare a Kant un compito che, per quanto ingrato e rischioso, si presenta tuttavia ineludibile in relazione alle questioni sollevate nel *Beweisgrund*, e in particolare all'«unica questione dell'esistenza assolutamente necessaria e di quella contingente; giacché una troppo sottile indagine ha qui, da un concetto infelicitemente manipolato, ma purissimo, tratto conclusioni erronee, che si sono estese ad una delle parti più eccelse della filosofia»³².

Abbandonare le dande del buon senso risulta inevitabile, dunque, quando è in gioco la questione dell'esistenza assolutamente necessaria; quando cioè la ricerca filosofica alza in modo *vertiginoso* la posta, nella sua pretesa di determinare il concetto metafisico di necessità assoluta, riconoscendo in esso i lineamenti dell'ente divino.

29 *Beweisgrund*, AA II 74; trad. it. pp. 115-116.

30 Cfr. *Beweisgrund*, AA II 74-75; trad. it. p. 116.

31 *Beweisgrund*, AA II 70; trad. it. p. 111.

32 *Beweisgrund*, AA II 70-71; trad. it. pp. 111-112.

Non si tratta naturalmente di un gioco nuovo. Kant siede in realtà ad un tavolo che ha già visto nei secoli l'avvicinarsi di molti altri giocatori, anche piuttosto abili. Quello che adesso cambia significativamente è invece la percezione dell'*avversario* che la ragione si trova davanti nel presentare i suoi argomenti sull'esistenza di Dio: non più l'*insipiente* di anselmiana memoria³³, e neppure l'*inesperto* animato da infondata *vis polemica* di cui parla Descartes³⁴, ma, paradossalmente, proprio il *filosofo esperto* il qua-

33 Sulla figura dell'insipiente in Anselmo cfr. G. PIAZZA, *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, pp. 21-23; R. G. TIMOSI, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo D'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 96-97.

34 Cfr. R. DESCARTES, *Oeuvres*, cit., VII, p. 5; trad. it. p. 188. A dire il vero l'«inesperto», di cui si fa menzione nelle *Meditationes*, non rappresenta un vero e proprio interlocutore, e dunque nemmeno un degno avversario cui opporre le ragioni di un Dio *more geometrico demonstrato*. Descartes confida sul fatto che la coerenza dei suoi argomenti possa far presa sugli uomini provvisti di ingegno e sapere; cosa che non varrebbe invece per gli inesperti convinti di poter disputare impunemente in filosofia su ogni argomento. L'autore delle *Meditationes* si rivolge, così, ai Dottori della Facoltà Teologica di Parigi, chiedendo che essi appongano, con la pubblica approvazione, il sigillo dell'autorità ai suoi argomenti, e ciò affinché tali argomenti risultino convincenti anche agli occhi di chi non è capace di apprezzarne il valore intrinseco: «Ma la stima che tutti hanno della vostra Facoltà è così grande, ed il nome della Sorbona di tale autorità, che non soltanto in quel che riguarda la fede, dopo i sacri Concili, ma anche in quel che riguarda l'umana filosofia, non si è mai portata tanta deferenza al giudizio di nessuna altra facoltà, credendo ognuno non esser possibile trovare altrove maggior ponderatezza e conoscenza, maggior prudenza ed integrità nel dare il proprio giudizio» (R. DESCARTES, *Oeuvres*, cit., VII, p. 5; trad. it. pp. 188-189). Il ricorso all'autorità dell'Istituzione è dunque la *ratio* estrema per combattere l'agnosticismo di quelle frange impenetrabili all'azione della pura ragione, rappresentate proprio dai dilettanti del ragionamento, dagli inesperti, appunto, che, rimanendo in linea di principio esclusi dalla disputa filosofica, non possono perciò vestire i panni dell'avversario. Ad ogni modo è degno di nota il fatto che la figura dell'inesperto, svolta o no il ruolo di vero e proprio avversario della ragione, si profila spesso all'orizzonte, quando il pensiero filosofico si confronta con questioni decisive, quale è appunto la questione della *necessità assoluta*. Ciò si rende evidente già a partire dalla strategia messa in atto da Aristotele nel celebre argomento elentico, nel quale si istituisce un terreno di confronto proprio con chi pretende di affermare qualcosa di sensato, pur parlando al di fuori dei confini di un discorso *rigoroso* sul vero. Ricordiamo a questo proposito che nelle pagine di *Metafisica IV* dedicate alla confutazione delle dottrine protagoniste vengono presi in debita considerazione anche «coloro che discutono non perché convinti della difficoltà ma solo per amore di discutere» (ARISTOTELE, *Metaphysica*, a cura di W. Jaeger, Oxford 1973, IV, 6, 1011 b 2-3; trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 177); coloro, insomma, che parlano tanto per parlare.

le, affascinato dal gioco del sottile ragionare, svende frettolosamente le evidenze del senso comune in cambio di vane promesse, trasformando il faticoso e incerto percorso che sta dietro ad ogni ricerca razionale intorno a Dio nel miraggio di un sicuro successo.

È questo, del resto, il pericolo che Kant intende scongiurare sin dalle battute iniziali del *Beweisgrund*, dove si sottolinea che «l'uso del buon senso (*derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft*), anche entro i limiti delle cognizioni comuni, offre argomenti sufficientemente persuasivi dell'esistenza e delle proprietà di quest'Essere, sebbene il sottile indagatore (*der subtile Forscher*) ne vada ricercando invano dappertutto la dimostrazione precisa con concetti esattamente determinati, o con sillogismi regolarmente connessi»³⁵. Parole peraltro confermate dal tenore delle battute conclusive dell'opera:

È in tutto e per tutto necessario che ci si persuada della esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la si dimostri³⁶.

Ciò non testimonia, però, la rinuncia ad un'indagine *speciale* intorno all'ente sommo, cosa smentita nel modo più palese dal progetto kantiano di una prova *rigorosa* dell'esistenza di Dio. Solo bisogna condursi in tale indagine con cautela, sottraendola al dominio del «sottile indagatore», votato all'uso indiscriminato della «dimostrazione precisa con concetti esattamente determinati»; concetti che, come abbiamo visto, rischiano agli occhi di Kant di venire infelicemente manipolati, e di condurre ad errori nei quali si vanificherebbe la nobile impresa demandata ad una delle parti più eccelse della filosofia: l'impresa di assicurare al dominio della ragione la cognizione che esista un essere assolutamente necessario al quale sono riferibili i predicati dell'ente sommo.

Dunque, l'ostacolo che Kant si trova davanti nel suo tentativo di rispondere con argomenti fondati alla domanda se vi sia un Dio, è rappresentato proprio dal filosofo esperto, diremmo dal filosofo di scuola, il cui piglio sicuro porta a risultati certi in apparenza, ma che finiscono in realtà con il rallentare il lavoro della metafisica, sviandone il percorso con falsi ragionamenti.

35 *Beweisgrund*, AA II 65; trad. it. p. 105. Come afferma Kant nella prolusione alle sue lezioni del semestre invernale 1759-1760: «Infatti ci si serve assai male della filosofia quando la si adopera per sovvertire i principi del buonsenso (*die Grundsätze der gesunden Vernunft*), e le si fa poco onore se, onde confutare tali sforzi, si ritiene necessario di mettere in campo le sue armi» (VBO, AA II 33; trad. it. p. 97).

36 *Beweisgrund*, AA II 163; trad. it. p. 209.

La ragione comincia, per così dire, a riconoscere in se stessa, o meglio nell'abuso che si può fare di essa, il più temuto avversario. Ciò, com'è noto, costituirà il tema cardine degli sviluppi successivi del pensiero kantiano, ma nella produzione dei primi anni '60, e segnatamente nel *Beweisgrund*, assume ancora gli aspetti controversi di una ricerca che, di tanto è volta a consolidare la metafisica nelle sue pretese più alte (sino a toccare Dio), di quanto però intende assicurare tali pretese più alla fatica del percorso che alla certezza del risultato³⁷. In questo senso Kant presenta, non una dimostrazione, ma solo l'*argomento* per una dimostrazione dell'esistenza di Dio, sebbene l'ambizione rimanga appunto quella più alta che la ragione possa concepire: in gioco infatti è nientemeno che la possibilità di una cognizione a priori dell'esistenza dell'ente sommo.

4. La confutazione dell'argomento cartesiano

Sporgere la testa al di là della contingenza del mondo per guardare a Dio con gli occhi della pura ragione, a partire cioè dai soli concetti, si profila nella prospettiva del *Beweisgrund* come la sfida decisiva della teologia razionale. Una sfida però che Kant vede già persa, qualora le armi disponibili rimanessero quelle offerte dalla celebre prova a priori cartesiana. Proprio tale prova anzi, e più in generale la logica sulla quale essa è costruita, risponde all'*identikit*, tracciato nel *Beweisgrund*, di quella «troppo sottile indagine» che, riguardo alla «quistione dell'esistenza assolutamente necessaria e di quella contingente», si è macchiata di indebite manipolazioni e artifici concettuali, e in conseguenza di ciò ha generato errori nel campo della ricerca teologica³⁸.

L'argomento a priori cartesiano deduce, com'è noto, l'esistenza di Dio muovendo dalla determinazione della sua natura in quanto *ens perfectissimum*. Il concetto di *ens perfectissimum* costituisce in tal modo il principio per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. L'esistenza, cioè, appartiene

37 Riferendosi agli scritti di Kant che vanno dal 1762 al 1764, sottolinea A. La Macchia: «proprio in questi anni allorché il filosofo sembra toccare la punta massima dell'evidenza dimostrativa, egli dovrà riscontrare anche i limiti teoretici della conoscenza umana, e riconoscere la problematicità del potere di indagare con la ragione il soprasensibile, ciò che segna una svolta decisiva per lo sviluppo della filosofia critica» (A. LA MACCHIA, *La filosofia della religione in Kant. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Lacaita, Bari 1969, p. 180).

38 Cfr. a questo proposito J. SCHMUCKER, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, cit., pp. 63-64.

necessariamente a Dio nella misura in cui completa il quadro delle determinazioni, dei predicati, che denotano il concetto dell'ente sommamente perfetto, così che affermare che Dio non esiste risulterebbe una contraddizione in termini, perché equivarrebbe a dire che l'*ens perfectissimum* non è *perfectissimum*, mancando esso del predicato positivo, della *perfectio* che, in connessione (*in nexu*) con le altre, indica di Dio l'esistenza. Dio, dunque, esiste necessariamente, pena la caduta in una fatale contraddizione³⁹.

L'obiezione di Kant a questo argomento è inequivocabile, ben documentata nel testo del *Beweisgrund*, e fondata sull'analisi del concetto generale di esistenza:

Abbiamo nondimeno una celebre prova [...], cioè la così detta prova cartesiana. Si immagina, prima di tutto, un concetto di una cosa possibile, nella quale ci si rappresenta congiunta ogni vera perfezione (*Vollkommenheit*). Ora si ammette che l'esistenza sia anche una perfezione delle cose, e si conchiude quindi dalla possibilità di un Essere perfettissimo alla sua esistenza. In tal modo si potrebbe dal concetto di ogni cosa, purché rappresentata anche come la più perfetta della sua specie, concludere alla sua esistenza; per esempio, concludere alla esistenza di un mondo perfettissimo, già per il solo fatto che può essere pensato. Ma, senza impegnarmi in una dettagliata confutazione di questa prova, confutazione già fatta da altri, io mi riporto soltanto a quanto è stato dimostrato a principio di quest'opera, che cioè l'esistenza non è un predicato⁴⁰.

L'esistenza non è un predicato della cosa, tanto meno l'esistenza necessaria può essere, perciò, un predicato di quella *cosa perfettissima* che è Dio.

Né l'esistenza di Dio è, dunque, dimostrabile in quanto predicato necessario dell'*ens perfectissimum*, né lo stesso concetto di esistenza necessaria si rende comprensibile a partire dalla determinazione di un ente, l'*ens perfectissimum*, cui contraddirebbe la non esistenza. Se infatti l'esistenza non è un predicato, «togliere l'esistenza non è negazione di un predicato, per la quale si tolga qualcosa in una cosa, e possa nascerne una contraddizione intrinseca»⁴¹. Risponde così, per Kant, ad una operazione artificioso-

39 Cfr. in particolare l'esposizione dell'argomento condotta da Descartes nella quinta *Meditazione* (R. DESCARTES, *Oeuvres*, cit., VII, pp. 65-70; trad. it. pp. 243-247).

40 *Beweisgrund*, AA II 156; trad. it. p. 202. Kant utilizza in modo inequivocabile la tesi che l'esistenza non è un predicato della cosa per confutare l'argomento a priori cartesiano già nella *Reflexion* 3706 (AA XVII 240-243), risalente con buona verosimiglianza alla fine degli anni 50, e appartenente agli appunti preparatori del *Beweisgrund*. Per il ricorso di Kant a questa tesi nell'ambito della questione dell'esistenza di Dio cfr. anche R 3725 (AA XVII 270) e R 3736 (AA XVII 276-277).

41 *Beweisgrund*, AA II 81; trad. it. p. 123.

sa, appannaggio di «una troppo sottile indagine», giungere all'esistenza di qualcosa di assolutamente necessario a partire dal concetto di un ente che avrebbe in sé, e cioè nel complesso delle *perfectiones* che ne indicano la determinazione completa, la *ratio* della propria esistenza.

Kant scorge, in particolare, proprio in un tale modo di determinare l'*aseitas*, l'assoluta necessità, dell'*ens perfectissimum* l'anello debole di una catena che lega, come vedremo meglio tra poco, le sorti dello stesso argomento a priori di Descartes alla altrettanto celebre prova *a contingentia mundi* di matrice leibniziana, alla quale l'autore del *Beweisgrund* non è affatto disposto a concedere il credito tributatole dalla «scuola filosofica wolffiana»⁴².

Già nella *Nova dilucidatio* Kant si era opposto energicamente a quello che egli stesso apostrofava ironicamente come «il ritornello, secondo cui Iddio avrebbe in se stesso la ragione della sua esistenza»⁴³. Anzi era stata proprio la critica radicale del concetto di *causa sui* a offrire nel '55 il contesto teorico della confutazione dell'argomento a priori cartesiano. Non a caso le obiezioni alla prova di Descartes, esposte nella *Nova dilucidatio*, figuravano come *Chiarimento* della prop. VI, nella quale si affermava con decisione: «È assurdo che qualcosa abbia in sé la ragione della sua esistenza. Ciò infatti che ha in sé la ragione dell'esistenza di una cosa, è la causa della medesima. Supponendo pertanto l'esistenza di un ente che avesse in sé la ragione della sua esistenza, questo ente dovrebbe essere la causa di sé medesimo. Poiché però la nozione di causa antecede per sua natura la nozione di causato, mentre quest'ultima è posteriore, la stessa cosa sarebbe simultaneamente anteriore e posteriore a sé medesima: il che è assurdo»⁴⁴.

Non entriamo per il momento nel merito di questa obiezione al concetto di *causa sui*, che affonda le proprie radici nella filosofia scolastica. Evidenziamo invece che l'argomento a priori cartesiano viene introdotto nella *Nova dilucidatio* come l'esito erroneo, quanto inevitabile, di una illegittima applicazione del principio di ragion sufficiente:

È infatti del tutto evidente che, una volta giunti – risalendo la catena delle ragioni – al principio, qui ci si arresta e che la perfezione della risposta abolisce la domanda stessa. So senz'altro che si viene attratti proprio verso la nozione di Dio, da cui si postula essere determinata la sua esistenza, ma è facile anche accorgersi che tutto ciò è a livello di idee, non di realtà⁴⁵.

42 *Beweisgrund*, AA II 157; trad. it. p. 203.

43 *Dilucidatio*, prop. VI, AA I 394; trad. it. p. 18.

44 *Dilucidatio*, prop. VI, AA I 394; trad. it. p. 18.

45 *Dilucidatio*, prop. VI, AA I 394; trad. it. pp. 18-19.

La «nozione di Dio, da cui si postula essere determinata la sua esistenza», menzionata in questo passo, non è altro che la nozione dell'*ens perfectissimum* che, punto di partenza della prova a priori cartesiana, viene invece presentata da Kant come punto di arrivo di un percorso cosmologico; un percorso che, «risalendo la catena delle ragioni», pretende di guadagnare nell'*ens perfectissimum* il concetto determinato di un ente che ha in se stesso la ragione della sua esistenza. La qualifica di *perfectissimum* cioè, riguardando quell'ente che trova nella sua stessa determinazione interna la ragione della sua esistenza, indicherebbe il traguardo *ontologico* di una ricerca che estende il principio di ragion sufficiente al di là del mondo contingente, per applicarlo alla determinazione dell'ente necessario.

Ma, come ribadisce Kant nella successiva prop. VIII della *Nova dilucidatio*, «[...] l'ente unico assolutamente necessario è esentato da questa legge» e «di conseguenza non si deve ammettere un principio in senso tanto generale che esso abbia a raccogliere sotto il suo dominio la totalità di tutti i possibili»⁴⁶. Se l'ente contingente non può prescindere da una ragione che ne determini l'esistenza, lo stesso non vale invece per l'ente necessario, la cui necessità non è in alcun modo riferibile, per Kant, alla determinazione di un ente che ha in sé la ragione della sua esistenza. Il principio di ragion sufficiente vale come principio cosmologico, applicabile, cioè, agli enti contingenti che popolano il mondo, ma non può valere come principio ontologico, perché, non riguardando la costituzione dell'essere dell'*ens necessarium*, non può rappresentare una regola estendibile a tutti gli enti in generale, e perciò non può rientrare a pieno titolo nello spazio epistemico della disciplina che nell'uso scolastico viene comunemente indicata col nome di *metaphysica generalis* o ontologia.

Ecco dunque evidenziato, già nella *Nova dilucidatio*, l'artificio concettuale al quale Kant, nel *Beweisgrund*, intende sottrarre la «quistione dell'esistenza assolutamente necessaria e di quella contingente».

Si tratta di demolire la prova a priori cartesiana, che deduce l'esistenza di Dio quale predicato necessario per la completa determinazione interna dell'*ens perfectissimum*, al fine di denunciare nel contempo quello che, nella prova *a contingentia mundi*, e cioè nella prova che ambisce risalire dall'esistenza del contingente all'esistenza necessaria dell'ente sommo, figura per Kant come un indebito passaggio dal piano cosmologico al piano ontologico; passaggio che fa da sfondo ad una illegittima estensione dell'uso del principio di ragion sufficiente dall'ambito degli enti contin-

46 *Dilucidatio*, prop. VIII, AA I 395; trad. it. p. 21.

genti a quello dell'ente assolutamente necessario, e con ciò al piano riguardante tutti gli enti in generale.

Ora i termini di questa convalida sul piano ontologico del principio di ragion sufficiente risiedono proprio nell'argomento a priori cartesiano in connessione alla formulazione di un concetto di esistenza necessaria non più legato a coordinate cosmologico-temporali (è necessario ciò che esiste in ogni tempo), ma dettato dalla legge di non contraddizione: l'*ens perfectissimum* esiste necessariamente, perché togliere ad esso l'esistenza equivarrebbe a negarne la somma perfezione, dunque: l'*ens perfectissimum* o esiste o non è l'*ens perfectissimum*.

In tal senso la prova a priori cartesiana indica nell'*ens perfectissimum* l'ente che ha in sé la ragione della sua esistenza, non tanto per il fatto che esso si dia l'esistenza, ma, diremmo, per il fatto che *non può non darsela*, dal momento che in esso possibilità ed esistenza non sono logicamente scindibili l'una dall'altra senza cadere in contraddizione. Dio dunque esiste necessariamente in ragione della sua stessa essenza. Al centro della determinazione dell'*ens necessarium* in quanto *ens perfectissimum* non sta cioè l'atto mediante il quale Dio darebbe a sé l'esistenza, ma il rilievo circa l'impossibilità logica che l'essenza dell'ente divino, in quanto *ens perfectissimum*, manchi dell'esistenza. Si tratta di uno slittamento in chiave *essenzialistica* operato all'interno del concetto di *causa sui* non di poco conto, dal momento che entro tale slittamento si apre lo spazio, in epoca moderna, per una prova a priori dell'esistenza di Dio; una prova cioè che, per accedere alla conoscenza dell'esistenza dell'ente sommo, attinge alle sole risorse della ragione, e segnatamente alla logica della non contraddizione, prescindendo dall'ordine causale-temporale del mondo fisico, e dunque dall'ordine contingente del finito⁴⁷.

47 La possibilità di prescindere dalla datità del mondo fisico per fornire una prova dell'esistenza di Dio a partire dalle sole risorse della ragione doveva del resto profilarsi come una scommessa cui l'epoca moderna non poteva sottrarsi, dopo che con Descartes era stata gettata sul mondo l'ombra del dubbio scettico. Il mondo, insomma, non poteva più costituire, almeno in linea di principio, la base indubitabile per la costruzione di un sapere solido, dal momento che esso non era più immune dall'interrogazione circa la sua stessa esistenza. Come osserva bene S. Nicolosi: «L'itinerario tradizionale, che ha trovato nell'opera di s. Tommaso il suo compendio più limpido e più architettonicamente articolato, parte dalla certezza dell'esperienza del mondo, per giungere alla certezza dell'Essere assoluto. È questo, del resto, il cammino indicato da Aristotele, il quale conclude la *Metafisica* con il discorso su Dio, Motore immobile. In senso inverso procede l'itinerario dei pensatori che hanno fatto proprio l'argomento ontologico, in particolare l'itinerario di Cartesio. L'autore delle *Meditazioni metafisiche* inizia il cammino della

Prescindere dall'ordine causale-temporale doveva del resto rispondere in Descartes ad una strategia che permettesse di applicare il concetto di *causa sui* all'ente necessario, e di fornire così una nozione determinata, positiva, dell'*ens a se*, tenendosi nel contempo al riparo dalle obiezioni classiche cui il concetto di *causa sui* poteva esporsi, se interpretato in chiave fisico-cosmologica.

È quanto Descartes, peraltro, fa esplicitamente quando, rispondendo alle obiezioni di Arnauld, per il quale «non possiamo concepire che Dio sia per sé *positivamente* se non a causa dell'imperfezione del nostro intelletto, che concepisce Dio a guisa delle cose create»⁴⁸, ribadisce che nel caso di Dio non si tratta di cercare una causa efficiente della sua esistenza, per poi trovarla in Dio stesso in quanto ente che si dà l'esistenza, ma si tratta di riconcepire il concetto di *causa sui* in quanto causa formale: «E così, in tutti gli altri luoghi, ho in tal modo paragonato la causa formale, o la ragione attinta dall'essenza di Dio, per la quale egli non ha bisogno di causa per esistere, né per essere conservato, con la causa efficiente, senza la quale le cose finite non possono esistere, che dappertutto è facile riconoscere dai miei propri termini che essa è affatto diversa dalla causa efficiente»⁴⁹.

Questa strategia di traduzione della causa efficiente in causa formale, della *causa* in *ratio*, per la quale il rapporto di causa-effetto, nel caso dell'ente divino, si riduce ad un rapporto di coimplicanza logica di essenza ed esistenza, e che rappresenta, come si è osservato, la strategia che sta alla base della costruzione dell'argomento a priori cartesiano, sembra in qualche maniera mettere fuori gioco l'obiezione mossa da Kant nella

verità, partendo dall'io e da Dio, e solo nella *Quinta e Sesta meditazione* arriva alla certezza dell'esistenza di un mondo di sostanze esterne all'io. C'è, quindi, un'inversione di rotta che, prendendo in prestito una formula kantiana, potremmo definire come "rivoluzione cartesiana", o, se volgiamo, "rivoluzione anselmiana"» (S. NICOLOSI, *Modernità e ricerca di Dio*, SEAM, Milano 1997, p. 23).

48 *Quartae Objectiones*, in R. DESCARTES, *Oeuvres*, cit., VII, p. 212; trad. it. p. 385. Mi discosto dalla traduzione qui utilizzata nel rendere «*intellectus*» con «intelletto», anziché con «spirito».

49 *Quartae Responsiones*, in R. DESCARTES, *Oeuvres*, cit., VII, p. 236; trad. it. p. 406. E. Scribano chiarisce bene i termini di questa riduzione, operata da Descartes, della causa efficiente a causa formale in connessione alla risposta alle obiezioni di Arnauld: «Dio è causa sui nel senso che la sua essenza è causa formale della sua esistenza. Grazie alla trasformazione della causa efficiente in causa formale, della causa in ratio, la necessità causale con cui Dio produce la propria esistenza si trasforma in una implicazione logica della esistenza nella essenza, e l'essenza stessa diviene la premessa – il medio – da cui l'esistenza è deducibile» (E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 86).

Nova dilucidatio al concetto di *causa sui*. Abbiamo visto infatti come questa obiezione utilizzasse ancora gli strumenti di una logica cosmologico-temporale, facente capo alle determinazioni della simultaneità e della successione. Quello che infatti, nell'opera del '55, viene apostrofato come il «ritornello» dei «filosofi moderni», secondo il quale Dio avrebbe in sé la ragione della propria esistenza, risulta a Kant un ritornello stonato per il fatto che in esso si fornirebbe l'assurda nozione di un ente simultaneamente anteriore e posteriore a se stesso.

La tesi sull'esistenza, esposta nel *Beweisgrund*, aggredisce invece direttamente il concetto di *causa sui* proprio nella riformulazione in chiave logico-ontologica offerta dall'argomento a priori cartesiano, secondo il quale Dio trova la *ragione* della sua esistenza nel complesso dei predicati che costituiscono la sua completa determinazione interna. Se infatti l'esistenza non è un predicato della cosa, risulta inaccettabile l'argomento che individua la ragione dell'esistenza necessaria di Dio nei predicati che lo determinano in quanto *ens perfectissimum*.

5. La critica della prova a contingentia mundi

Se con la tesi kantiana sull'esistenza crolla l'ultima frontiera della determinazione dell'*ens necessarium* come *causa sui* a partire dalla determinazione dell'essenza di Dio in quanto *ens perfectissimum*, viene nel contempo a mancare per Kant il complemento di senso della prova che intende risalire a Dio a partire dalla contingentia del mondo. Più precisamente: l'*ens perfectissimum* dell'argomento a priori cartesiano risulta nella prospettiva del *Beweisgrund* il concetto cui la prova *a contingentia mundi* deve ricorrere per fornire una nozione determinata dell'ente incausato che sta in cima alla catena dei contingenti, così che, cadute le ragioni dell'argomento cartesiano, cadono anche le ragioni ultime della prova che muove dall'esistenza del contingente.

Kant scandisce la *ratio probandi* della prova *a contingentia mundi*, che egli tiene presente nella versione datane dalla «scuola wolffiana»⁵⁰, in due parti fondamentali: 1. «dai concetti empirici di ciò che esiste, si vuole arrivare all'esistenza di una causa prima ed indipendente, secondo le regole

50 A. La Macchia evidenzia come l'interpretazione che Kant dà della formulazione wolffiana della prova *a contingentia mundi* non risulti in realtà fedele all'originale di Wolff (cfr. A. LA MACCHIA, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani* (1746-1770), Levante, Bari 1995, p. 125, n. 36).

della dipendenza causale», 2. «e da questa causa poi, attraverso l'analisi logica del concetto, alle sue proprietà che denotano una divinità»⁵¹.

Nel corso della sua confutazione l'autore del *Beweisgrund* menziona solo di passaggio la difficoltà di applicare all'ente incausato di derivazione cosmologica il principio di ragion sufficiente, concedendo anzi, quasi per amor di discussione, uno spazio all'ipotesi che tale principio possa addirittura fornire la regola per la determinazione dell'*ens necessarium*:

Io ammetto che tutto sia regolarmente dedotto fino alla proposizione: *se qualcosa esiste, esiste anche qualcosa che non dipende da un'altra cosa*; io consento adunque che sia ben dimostrata l'esistenza di una o più cose che non sono effetti ulteriori di un'altra. Ora il secondo passo della proposizione: questa cosa indipendente è *assolutamente necessaria*, è già molto meno sicuro, giacché deve essere compiuto con l'aiuto del principio di ragion sufficiente, che è tuttora disputato; ma io non esito anche a sottoscrivere tutto fin qui. Esiste per ciò qualcosa in modo assolutamente necessario⁵².

Non si tratta qui però, come è stato opportunamente notato⁵³, di una marcia indietro rispetto alla ricsa del concetto di autocausalità che Kant aveva operato nella *Nova dilucidatio*. Si tratta piuttosto di una concessione *metodica* finalizzata a seguire la prova cosmologica sino a quegli esiti che ne smentiscono la base empirica, per rivelare in essa la presenza subdola di una logica dimostrativa a priori che rende in linea di principio superfluo il percorso lungo il quale dal mondo contingente si risale all'esistenza dell'ente sommo, nonché alla determinazione della sua natura.

Così, continua Kant nella sua confutazione, che qui riportiamo per intero:

Da questo concetto di essere assolutamente necessario devono ora essere tratte le sue proprietà della somma perfezione e unità. Ma il concetto della necessità assoluta, che qui sta a fondamento, può essere inteso in duplice modo, com'è dimostrato nella prima parte. Nel primo modo, in quella che è stata da noi detta necessità logica, si dovrebbe dimostrare che è in sé contraddittorio l'opposto di quella cosa in cui è da trovarsi ogni perfezione o realtà, e che perciò quell'essere, i cui predicati sono tutti veracemente affermativi, è unico e il solo assolutamente necessario nella esistenza. E siccome proprio dallo stesso congiungersi di ogni realtà, in tutto e per tutto, in un essere, si deve concludere

51 *Beweisgrund*, AA II 157; trad. it. p. 203.

52 *Beweisgrund*, AA II 157-158; trad. it. p. 204.

53 Cfr. J. SCHMUCKER, *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Steiner, Wiesbaden 1983, pp. 38-39.

che esso sia *unico*, così è chiaro che l'analisi dei concetti del necessario riposerà su ragioni tali che si debba poter anche inversamente concludere: ciò in cui vi è ogni realtà, esiste necessariamente. Ora non solo, secondo il precedente paragrafo, è impossibile questo modo di concludere; ma è anche particolarmente notevole che in tal modo la prova non è costruita affatto sul concetto empirico che è del tutto presupposto senza essere adoperato, ma, appunto come quella cartesiana, unicamente da concetti, nei quali, nell'identità o nell'opposizione dei predicati, si crede di trovare l'esistenza di un essere⁵⁴.

Come si vede, l'esistenza di qualcosa di assolutamente necessario, cui sembrava poter condurre la prova che muove dall'esistenza degli enti contingenti sulla base di un'applicazione del principio di ragion sufficiente all'ente incausato, abbisogna a sua volta, per essere determinata quale modo di essere dell'unico ente sommamente perfetto, delle risorse fornite dall'argomento a priori cartesiano, e dunque la prova che muove dalla contingenza del mondo si vede costretta a tradire le sue radici empiriche per abbracciare le ragioni di una dimostrazione fondata sulla pura ragione⁵⁵.

Nella confutazione presentata da Kant nel *Beweisgrund* contro la prova *a contingentia mundi* l'obiezione al concetto di *causa sui* non viene rinnegata, né per così dire investita di un'importanza minore, quasi a sminuire le conclusioni della *Nova dilucidatio*. Piuttosto si chiarisce nel '62 ciò che ancora nel '55 era stato solo accennato, e cioè che la prova a priori cartesiana risponde in fondo al tentativo artificioso di legittimazione sul piano ontologico di quella che invece agli occhi di Kant risulta una illegittima applicazione del principio di ragion sufficiente all'essere dell'*ens necessa-*

54 *Beweisgrund*, AA II 158; trad. it. p. 204.

55 Si tratta, a dire il vero, di un abbandono del mondo empirico che caratterizzerebbe la prova *a contingentia mundi* già a partire dalla sua stessa impostazione, nella misura in cui essa non muove da questo mondo contingente, ma, diremmo, dalla contingenza del mondo in generale. Come dirà Kant a questo riguardo molti anni più tardi nella *Critica della ragione pura*: «La prova, dunque, comincia propriamente da un'esperienza, e perciò non è condotta del tutto a priori, ossia ontologicamente. E poiché l'oggetto di ogni possibile esperienza si chiama mondo, essa viene chiamata prova cosmologica. Ma dal momento che essa astrae da ogni particolare attributo degli oggetti dell'esperienza, attraverso cui questo mondo si distingue da ogni altro mondo possibile, allora essa si distingue, già nella sua denominazione, dalla prova fisico-teologica, la quale usa, come suoi argomenti, le osservazioni sul carattere particolare di questo nostro mondo sensibile» (KrV, A 605 B 633). Già nel suo approccio dunque la prova *a contingentia mundi* segna quell'abbandono delle coordinate fisico-temporali, che noi abbiamo sopra analizzato in relazione ad un concetto di necessità assoluta non più concepito in riferimento ad un ente che esiste in ogni tempo, ma in relazione ad un ente, l'ente perfettissimo della prova cartesiana, al cui concetto contraddice la non esistenza.

rium; là dove con i mezzi di una logica a priori si tenta di dare una risposta rigorosa ad un'esigenza della ragione non appagabile con le sole risorse offerte dal mondo.

Kant sarà, a quest'ultimo riguardo, ancora più esplicito nella *Critica della ragion pura*, e precisamente nella quinta sezione del capitolo III della *Dialettica trascendentale*. Qui, introducendo la sua critica alla prova *a contingentia mundi*, Kant ne ribadisce, come già aveva fatto nel *Beweisgrund*, la fatale complicità con l'argomento a priori cartesiano. La confutazione dell'argomento cosmologico fa però, nella prima *Critica*, da cornice ad un'indagine più direttamente impegnata nel ricostruire la genesi dell'argomento a priori che muove dalla determinazione dall'*ens perfectissimum*; indagine genetica nella quale, come vedremo subito, viene in primo piano nel suo momento di massima tensione la questione controversa del rapporto, tutto kantiano, tra «metafisica come scienza» e «metafisica come disposizione naturale».

La *ratio probandi* dell'argomento a priori che muove dall'*ens perfectissimum* viene qui, infatti, imputata ad «una semplice invenzione dello spirito scolastico»⁵⁶, riconducibile ad un'artificiosa inversione del cammino della ragione naturale, la quale, mossa dal bisogno «di ammettere, riguardo all'esistenza in generale, qualcosa di necessario (al quale ci si potesse fermare nell'ascendere)», ha creduto di poter soddisfare le proprie attese, e di potere così arrestare il percorso di risalita lungo la catena dei contingenti, «nell'idea di un essere realissimo, e tale idea è stata usata solo per una conoscenza più determinata di ciò di cui si era già altrimenti convinti o persuasi che debba esistere, cioè dell'essere necessario»⁵⁷. Inquadrato nella prospettiva del percorso naturale della ragione descritto da Kant, l'*ens perfectissimum*, o l'*ens realissimum* (come qui viene indicato) risulta, cioè, dal tentativo di fornire un concetto determinato a quella esistenza incondizionatamente necessaria, di cui la ragione per via cosmologica, e cioè muovendo dalla contingenza del mondo, può al massimo farsi persuasa, ma di cui ancora non può vantare un pieno possesso. Senonché, questa l'obiezione di Kant, proprio la pretesa di appagare questa sua connaturata

56 KrV, A 603 B 631. «La ragione non comincia da concetti ma dall'esperienza comune, e dunque pone come fondamento qualcosa che esiste. Questo terreno, però, sprofonda se non si appoggia sulla roccia irremovibile dell'assolutamente necessario. Ma questa stessa roccia rimane a sua volta sospesa e priva d'appoggio, se al di fuori e al di sotto di essa vi è ancora dello spazio vuoto, e se essa stessa non riempie tutto quanto, non lasciando più posto per chiedersi alcun perché, vale a dire se non è infinita nella sua realtà» (KrV, A 584 B 612).

57 KrV, A 603 B 631.

esigenza dell'incondizionato nel concetto dell'*ens realissimum* ha finito con l'invertire il percorso naturale della ragione, «e invece di terminare in questo concetto si è cercato di cominciare da esso per derivarne la necessità dell'esistenza, necessità che esso è invece destinato soltanto a completare. Di qui è nata l'infelice prova ontologica, la quale non comporta nulla di soddisfacente, né per un intelletto naturale e sano, né per un esame secondo le regole della scuola»⁵⁸. Il concetto di *ens realissimum* da complemento, e termine, del percorso cosmologico, viene volto a punto di partenza di un percorso ontologico che procede esattamente al contrario: dall'*ens realissimum* alla determinazione per via a priori della sua esistenza necessaria. Anche nella *Critica della ragion pura*, come già nel *Beweisgrund*, tale inversione si presenta dunque come fatalmente iscritta nella logica dell'argomento *a contingentia mundi*, sebbene ciò avvenga ormai in un contesto radicalmente mutato. Il nuovo contesto è quello di una critica sistematica che esclude senza riserve che il bisogno della ragione di arrestare l'ascesa lungo la serie dei contingenti⁵⁹, questa sua disposizione naturale all'incondizionato metafisico, possa trovare appagamento nella completa determinazione dell'*ens necessarium* in quanto *ens realissimum*, di modo che tale ente divenga possesso sicuro di una *scienza*, e segnatamente di quella scienza a priori che trova, come già evidenziato, nello stesso concetto dell'*ens realissimum*, non più il punto di arrivo, ma il punto di avvio.

Non si tratterà più, infatti, della determinazione completa del concetto dell'*ens realissimum* come se questa rispondesse, secondo i criteri della metafisica razionalistica sanciti da Baumgarten, all'esistenza necessaria di tale ente, ma si tratterà di riconoscere in tale concetto un *ideale*, un prototipo di perfezione che fa da regola per il giudizio e la determinazione di ogni cosa, ma che in alcun modo può essere utilizzato per indicare un ente effettivamente esistente⁶⁰. Kant parlerà a questo riguardo di «un sostrato tra-

58 KrV, A 603-604 B 631-332.

59 «Questa conclusione è troppo nota, perché sia necessario riportarla qui dettagliatamente. Essa si fonda su una presunta legge trascendentale di natura, vale a dire la legge di causalità, secondo la quale tutto ciò che è contingente ha una causa, e se questa causa è a sua volta contingente, deve avere parimenti una causa, fino a che la serie delle cause subordinate l'una all'altra non termini in una causa assolutamente necessaria, senza la quale la serie non avrebbe alcuna compiutezza» (KrV, A 605 B 633, nota).

60 «Kant ci offre, per così dire, una simulazione di determinazione completa descrivendoci come essa si configurerebbe se fosse possibile, o meglio come essa effettivamente si presenta se considerata sul piano della idealità e non della realtà, come ideale regolativo e non come operazione costitutiva del nostro intelletto» (A. RIGOBELLO, *Introduzione a: I. KANT, Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica:*

scendentale, che contiene, per così dire, l'intera provvista di materia da cui possono essere desunti tutti i possibili predicati delle cose, questo sostrato – continua il testo – non sarà nient'altro che l'idea di un tutto della realtà (*omnitudo realitatis*). Tutte le vere negazioni, dunque, non sono nient'altro che limiti, che non potrebbero essere chiamati così se a fondamento non vi fosse l'illimitato (il tutto)»⁶¹. Il concetto dell'*ens realissimum* è, cioè, necessariamente presupposto dalla ragione in quanto principio per la determinazione di tutte le cose possibili, dal momento che esse si determinano, in linea di principio appunto, come limitazioni di una realtà suprema, la cui nozione contiene tutto il possibile in generale:

Vi è dunque un ideale trascendentale che sta a fondamento della determinazione completa che si incontra necessariamente in tutto ciò che esiste, e costituisce la suprema e compiuta condizione materiale della sua possibilità, condizione alla quale dev'essere ricondotto ogni pensiero che si riferisca al contenuto degli oggetti in generale⁶².

Un concetto regolativo dunque, richiesto dalla ragione quale criterio imprescindibile per ogni giudizio sulle cose in quanto possibili, ma che non autorizza alcuna deduzione ulteriore circa l'effettiva esistenza dell'*ens realissimum*, pena il mutarsi di quello che si giustifica come un bisogno legittimo della ragione nella produzione di una mera finzione (*bloße Erdichtung*)⁶³.

La dottrina kantiana dell'ideale trascendentale fornisce nella *Critica della ragion pura* le armi per un attacco fatale per la teologia razionale, che si contestualizza nell'orizzonte più ampio di una severa revisione in chiave critica della problematica ontologica, in forza della quale i concetti tradizionali della metafisica di scuola (il mondo, l'anima e Dio stesso) smetteranno i panni di concetti costitutivi, indicanti cioè oggetti esistenti, e assumeranno il ruolo di principi regolativi che orientano la ragione nelle diverse forme di esperienza, da quella conoscitiva, limitata all'ambito sensibile, a quella pratica e infine all'esperienza estetica del sublime.

Introduzione e Ontologia, San Paolo, Milano 1998, p. 17). Il testo riporta la traduzione, curata dallo stesso Rigobello, della prima parte delle lezioni kantiane sulla metafisica edite da Karl Heinrich Ludwig Pöhlitz nel 1821, e che ora si trovano in AA XXVIII con il titolo *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*).

61 KrV, A 575-576 B 603-604.

62 KrV, A 576 B 604.

63 KrV, A 580 B 608.

6. L'unico argomento

L'argomento cartesiano viene così confutato nella prima *Critica*, non solo perché esibisce una *ratio probandi* fallace, ma più radicalmente per il fatto che esso, a rigore, non potrebbe nemmeno rivendicare lo statuto di una vera e propria prova, figurando piuttosto come l'esito problematico di un'esigenza della ragione, la quale si proietta in direzione dell'*ens realissimum* in quanto regola per la determinazione di tutte le cose possibili in generale. Il riferimento al possibile in generale fornisce dunque, nelle pagine della *Dialettica trascendentale*, i termini di una critica della teologia razionale che affonda le sue radici nel ripensamento in chiave regolativa della problematica ontologica, e cioè di quella problematica che sta al centro della *metaphysica generalis* o ontologia.

Una prospettiva questa ormai lontana dalle aspirazioni del *Beweisgrund*, tese invece a rintracciare proprio nel riferimento all'orizzonte del possibile in generale il punto di avvio per una prova a priori che Kant concepisce come alternativa al procedimento fallace dell'argomento cartesiano.

Il riferimento al possibile in generale, che nella *Critica della ragion pura* figurerà come il materiale sul quale edificare la dottrina dell'ideale trascendentale, e con essa esibire il principio di una critica sistematica della teologia razionale, fornisce invece nel *Beweisgrund* il punto di partenza per quell'argomento nel quale Kant riconosce ancora l'unica possibile via d'accesso all'esistenza e alla natura di Dio. Una prova che non muove, come quella cartesiana, dal concetto teologico dell'*ens realissimum*, ma prende le mosse, appunto, dal concetto ontologico del possibile in generale.

Questo modello di prova ontologica rimane, anzi, nell'opera del '62 l'unico atto al concepimento di quella necessità assoluta che inerisce al modo di essere, all'esistenza dell'ente sommo. L'assoluto necessario insomma, sebbene non raggiungibile per la via battuta da quella troppo sottile indagine nella quale Kant identifica l'argomento cartesiano, rimane comunque un obiettivo perseguibile solo per via a priori:

Tutte le prove che in altro modo si adducano dagli effetti di quest'essere [Dio] alla sua esistenza come causa, anche ammesso che riescano a dimostrare così rigorosamente come in realtà non fanno, pure non possono mai rendere comprensibile la natura di questa necessità. Soltanto per ciò che qualcosa di assolutamente necessario esiste, è possibile che qualcosa sia causa prima di altre; ma dal fatto che qualcosa è una causa prima, cioè indipendente, consegue

soltanto che se vi sono gli effetti, debba esistere anche quella, ma non consegue che tal causa vi sia in modo assolutamente necessario⁶⁴.

Muovendo dagli effetti la ragione naturale può giungere al massimo ad una causa prima del mondo, la cui necessità rimane comprensibile pur sempre *a condizione* del darsi degli stessi effetti: una necessità condizionata dunque, funzionale al mondo, ma non comprensibile a partire da se stessa, e perciò non riferibile in senso proprio a quell'esistenza assolutamente necessaria che, sola, fornirebbe l'*argomento* per una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Il rilievo kantiano circa questa insufficienza argomentativa della via a posteriori non tocca solamente la prova *a contingentia mundi*, la quale, come si è avuto modo di evidenziare, viene riusata senza riserve, ma coinvolge per certi versi anche la prova che muove dall'osservazione dell'ordine del mondo fisico per dedurne l'esistenza di un autore intelligente. Infatti: sebbene Kant proponga nel *Beweisgrund* una forma emendata di teologia fisica alla quale tributa grande valore in riferimento alla sua forza persuasiva, egli non riconosce ad essa il rigore richiesto in una dimostrazione, né le riconosce la capacità di concludere in modo stringente a quel concetto dell'*ens realissimum*, che solo specifica la natura divina dell'*ens necessarium*:

Pur così eccellente, però, questa specie di prova è sempre incapace della certezza ed esattezza matematica. Si potrà concludere sempre soltanto ad un inconcepibile grande Autore di quel tutto che si presenta ai nostri sensi, ma non all'esistenza del più perfetto tra tutti gli esseri possibili. Sarà la più grande verosimiglianza del mondo, che vi sia soltanto un un unico autore primo, ma a questa convinzione mancherà molto di quella circostanziata esattezza che sfida il più sfacciato scetticismo⁶⁵.

64 *Beweisgrund*, AA II 91; trad. it. p. 134.

65 *Beweisgrund*, AA II 160; trad. it. p. 206. A dire il vero la proposta kantiana di un metodo emendato di teologia fisica, che occupa tutta la seconda parte del *Beweisgrund*, e specificamente la sesta considerazione, meriterebbe un discorso a parte. La prova dell'esistenza di Dio che muove dalla constatazione dell'ordine e della bellezza del mondo, oltre a godere infatti di un riconoscimento che nemmeno la riflessione più matura di Kant sarà di fatto disposta a cancellare (cfr. ad es. KU, AA 476-477; trad. it. p. 645), svolge in realtà, all'interno del *Beweisgrund*, un ruolo fondamentale nel contesto della definizione del problema teologico, specie in relazione al contributo che una prova di Dio in quanto ordinatore del mondo può offrire alla determinazione di Dio stesso in quanto ente spirituale dotato di intelletto e volontà. Kant stesso del resto a questo riguardo non esita ad inserire frammenti di prova fisicoteologica persino nel corso della trattazione del suo ar-

Si tratta dunque di fornire, in questa prospettiva, un argomento cogente per quello che altrimenti rimarrebbe il mero bisogno della ragione di porre a garanzia del mondo contingente, o a garanzia dell'ordine e della bellezza in esso esperiti, l'esistenza di qualcosa di necessario; qualcosa di cui la ragione stessa, per via a posteriori, può farsi al massimo persuasa ma non può rendersi certa.

Kant intende così colmare le lacune di una ragione troppo legata al mondo, mediante la produzione di un sapere completamente a priori, che però non sfoci d'altra parte negli artifici della prova cartesiana.

Non esporremo qui in tutti i suoi passaggi la prova a priori del *Be-weisgrund*, mentre ci soffermeremo sui tratti salienti che la distinguono dall'impianto della prova cartesiana.

La proposta di Kant è infatti quella di legare il concetto metafisico dell'assolutamente necessario al concetto teologico dell'*ens realissimum* secondo una procedura radicalmente diversa, in un certo senso diametralmente opposta, rispetto alla strategia argomentativa seguita nell'argomento ontologico classico.

Bocciato, cioè, il procedimento che muove dall'*ens realissimum* per dedurre l'esistenza assolutamente necessaria, si tratta di eleggere la questione dell'esistenza necessaria come principio guida per una prova che all'*ens realissimum* deve arrivare come ad uno dei suoi passaggi conclusivi. Più precisamente l'*ens realissimum* dovrà costituire il risultato di un'indagine che giunge alla ratifica dell'esistenza di qualcosa di assolutamente necessario quale garanzia della stessa pensabilità dell'intero orizzonte del possibile, di tutti gli enti in generale.

Kant si muove qui pur sempre sul terreno dell'ontologia, così come essa si chiarisce in Baumgarten in connessione alla definizione dell'ente come il possibile determinabile quanto all'esistenza⁶⁶, possibile che era stato in precedenza definito in relazione alla nozione di *repraesentabile*: «*repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et*

gomento a priori. Non è qui comunque la sede per discutere i termini di questo *connubium* tra la prova ontologica che muove dal possibile in generale e la prova fisico-teologica, chiamata ancora nel *Beweisgrund* «cosmologica», e dunque indicata con quella denominazione che invece nella *Critica della ragion pura* servirà ad indicare l'argomento *a contingentia mundi*. Solo sottolineiamo che in tale connubio è possibile rinvenire una forma di alleanza tra via a priori e via a posteriori che Kant presenta come l'*unica possibile* alternativa da opporre a quella che egli aveva smascherato come il frutto di un fallace innesto dell'argomento a priori cartesiano nella prova *a contingentia mundi*.

66 A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 61.

non-A, est possibile»⁶⁷. Il possibile risulta cioè, nella prospettiva di Baumgarten, dalla coesistenza incontraddittoria dei predicati positivi che ne costituiscono la determinazione interna, nel modo che in ragione di questa intrinseca incontraddittorietà il possibile si identifica appunto come *qualcosa* di *repraesentabile*. L'identità tra il possibile e il rappresentabile non va letta tuttavia nel senso per cui ciò che è possibile debba il suo *esser qualcosa* al fatto di essere pensabile, ma semmai nel senso contrario, che indica nell'*esser qualcosa* del possibile la condizione stessa della sua pensabilità. Il possibile cioè, per esser veramente tale e non confondersi con un mero *ens fictum*, deve poter indicare qualcosa non solo a prescindere dal fatto di corrispondere ad una esistenza attuale, ma sinanche a prescindere dal fatto che qualcuno lo pensi, vantando una consistenza ontologica che costituisce semmai la condizione perché qualcuno pensi sensatamente qualcosa di possibile. Ciò risulta maggiormente chiaro se si pone mente al fatto che lo stesso principio di non contraddizione, in quanto principio che distingue ciò che è qualcosa di pensabile da ciò che invece è nulla, non viene contemplato come legge del pensiero, almeno non prima di costituire una legge dell'essere. Il principio di non contraddizione, cioè, prima di essere una regola del corretto pensare, dunque una regola logica, si configura innanzitutto come principio ontologico. La non contraddittorietà costituisce, in altri termini, il senso del possibile in quanto esso rappresenta di per se stesso qualcosa e solo a partire da ciò può costituire poi qualcosa di effettivamente pensabile.

Il possibile, dunque, non denota qualcosa in ragione del fatto che può essere pensato, ma al contrario è la possibilità di pensarlo che dipende dal suo essere qualcosa.

Pensare, insomma, qualcosa di possibile presuppone l'*essere* qualcosa (*aliquid*) del possibile; *essere qualcosa* di cui si fa garante il principio di non contraddizione in quanto principio che, prima di costituire la regola della pensabilità logica degli oggetti, definisce di essi la condizione ontologica in quanto oggetti il cui concetto non ripugna all'esistenza, a prescindere dal fatto che essi esistano di fatto e a prescindere dal fatto che essi vengano effettivamente pensati.

In definitiva: nella prospettiva ontologica di Baumgarten, il possibile indica qualcosa nella misura in cui indica appunto qualcosa che *può* esistere, e solo in quanto può esistere, risulta qualcosa di realmente pensabile.

Ora la prova di Kant muove proprio da un scavo interno a questa dimensione ontologica del possibile; scavo però che intende andare al di là della

67 Ivi, § 8.

pensabilità del possibile in quanto non contraddittorietà, per attingere a quel livello più profondo che Kant indica come il «materiale» o il «reale» della possibilità. Starebbe qui infatti per Kant la vera referenza ontologica della legge di non contraddittorietà, la quale di per se stessa indicherebbe, invece, solo il lato formale della possibilità:

In ogni possibilità dunque devesi distinguere il *quid* pensato, dall'accordo che ha con il principio di contraddizione ciò che in quel *quid* viene pensato contemporaneamente. Un triangolo che ha un angolo retto è in sé possibile. Così, sia il triangolo che l'angolo retto sono i "dati" ovvero il "materiale" in questo possibile, ma l'accordo dell'uno coll'altro secondo il principio di contraddizione sono il "formale" della possibilità. E questo accordo io chiamerò anche il "logico" della possibilità poiché il ragguaglio dei predicati col loro soggetto secondo la regola della verità non è altro che la relazione logica; il qualcosa, ovvero ciò che sta in quest'accordo, si dirà talora il "reale" della possibilità (*das Reale der Möglichkeit*)⁶⁸.

Kant intende, così, chiarire il fondamento ontologico per cui si dice di una cosa che è possibile, attingendo agli elementi ultimi di tale possibilità, ai *data* che forniscono il materiale, il contenuto *reale*, per quella relazione incontraddittoria in forza della quale il possibile denota qualcosa di pensabile, ma che a loro volta non sono ulteriormente riconducibili ad alcuna relazione. Affermare che una cosa è possibile sulla base del fatto che il suo concetto, nella misura in cui non si contraddice, indica qualcosa di pensabile (offre, cioè, qualcosa come possibile oggetto di pensiero) richiede dunque un'ulteriore analisi che spieghi in che misura il materiale posto in relazione in tale concetto indichi a sua volta qualcosa di pensabile; e così via sino agli elementi non ulteriormente analizzabili.

La distinzione tra il logico e il materiale (o il reale) della possibilità, rispondente all'esigenza di rintracciare in seno alla possibilità un residuo non più riducibile alla relazione che lega un predicato all'altro secondo il principio di non contraddizione, si contestualizza nel tentativo di attingere ad una dimensione ontologica del possibile che, per quanto ancora rispondente ad una istanza razionalistica, non può più d'altra parte poggiare sugli assunti teorici del razionalismo metafisico, dal momento che questi ultimi risultano ormai incompatibili con quella *krisis* tra il piano dell'esistenza e il piano della predicazione, di cui Kant, proprio in polemica con la scuola wolffiana, si fa interprete impietoso.

68 *Beweisgrund*, AA II 77-78; trad. it. p. 119.

Se l'esistenza di una cosa non si identifica più con il concetto che di essa indica la completa determinazione interna, se una cosa esistente non può distinguersi da un mero possibile «nel legame che essa ha con tutti i predicati che si possan immaginare»⁶⁹, cosa assicura quella dimensione ontologica che lega il possibile all'esistente?

Cosa lega cioè, nell'ambito di una riflessione intorno all'ente in generale, l'ordine del possibile e l'ordine dell'esistente, una volta che essi siano stati accuratamente distinti, nel modo che il concetto di una cosa possibile consiste nella coesistenza incontraddittoria dei predicati che ne indicano la determinazione interna, mentre il concetto di una cosa esistente risponde alla sua posizione assoluta?

Riconoscere alla ragione il potere di attingere ad una dimensione del possibile che ne indichi il punto di contatto con l'esistenza, e però farlo nella cornice di un approccio alla domanda sull'essere che mina alla radice i presupposti fondamentali della scuola razionalistica, separando in modo irreversibile l'ambito del possibile dall'ambito dell'esistente: è questo un compito arduo e irto di difficoltà, che mette capo nel *Beweisgrund* a soluzioni ambigue e fortemente problematiche.

Il primo segno di tale ambiguità sta proprio nella definizione dello statuto ontologico di quelle datità ultime nelle quali Kant individua il materiale della possibilità, tolto il quale verrebbe meno ogni possibilità in generale:

Dal fin qui addotto si può veder chiaro che ogni possibile cade, non solo quando si trovi una intrinseca contraddizione, come il «logico» della impossibilità, ma anche quando non vi è da pensare un materiale, un dato. Poiché allora non è dato niente di pensabile, laddove ogni possibile è qualcosa che può essere pensato, e cui conviene la relazione logica in conformità al principio di contraddizione. Ora se ogni esistenza vien tolta, non è posto semplicemente nulla, non è dato nulla affatto in generale, non è dato materiale a un qualche pensabile: viene così del tutto meno ogni possibilità⁷⁰.

69 *Beweisgrund*, AA II 76; trad. it. p. 117. Come afferma Kant: «in (*in*) un esistente non è posto nulla più che in un puro possibile (poiché allora si tratta dei predicati di esso); ma da (*durch*) qualcosa esistente è posto più che da un puro possibile, poiché si tratta anche della posizione assoluta (*absolute Position*) della cosa stessa. Anzi nella pura possibilità non è posta la cosa stessa, ma sono poste soltanto semplici relazioni di qualcosa con qualcosa secondo il principio di contraddizione, e rimane associato che l'esistenza non è punto predicato di una qualche cosa» (*Beweisgrund*, AA II 75; trad. it. p. 117).

70 *Beweisgrund*, AA II 78; trad. it. p. 119.

Il venir meno del materiale della possibilità viene qui messo immediatamente in relazione al togliersi di ogni esistenza; relazione che poco dopo viene espressa da Kant in modo esplicito:

Ma col togliere «il materiale» ed i «dati» ad ogni possibile, viene anche negata ogni possibilità. Ora ciò avviene col togliere ogni esistenza; dunque, se si nega ogni esistenza, viene tolta anche ogni possibilità⁷¹.

È la relazione tra il materiale della possibilità e l'esistenza a fornire il primo ma decisivo passo di una prova dell'esistenza di Dio che intende preliminarmente attingere al senso dell'esistenza necessaria intesa come condizione della stessa possibilità in generale:

Finché voi provate la possibilità col principio di contraddizione, vi appoggiate sempre su ciò che vi è dato di pensabile nella cosa, e ne considerate soltanto il nesso secondo questa regola logica; ma alla fine, se riflettete sul come poi vi sia dato questo pensabile, non potete mai appellarvi ad altro che ad una esistenza⁷².

Il concetto di esistenza necessaria risulta dunque, per Kant, comprensibile a partire dal fatto che il riferimento ad una qualche esistenza appare appunto necessario quale risultato di uno scavo nel concetto di possibilità che giunga sino alle datità ultime del possibile, sino appunto al materiale della possibilità.

Non si comprende il senso di queste affermazioni in tutta la loro portata se non le si contestualizza nell'ambito di una prova che, lo abbiamo sottolineato, non muove, come la prova cartesiana, da un possibile determinato, dal concetto di un determinato ente, per dedurne poi la necessaria esistenza, ma prende le mosse dalla questione del possibile in generale, per poi accreditarne lo statuto ontologico nella ratifica di una esistenza assolutamente necessaria, che della stessa possibilità delle cose fornisca il fondamento.

In questa prospettiva, lo scavo operato da Kant nel concetto di possibilità indica di essa una dimensione più radicale, non solo per il fatto che si interroga sui *data* ultimi non ulteriormente analizzabili che, posti in relazione secondo il principio di non contraddizione, dicono di una cosa se questa è possibile oppure no, o, che è lo stesso, dicono se un determinato possibile risponde a qualcosa di realmente pensabile oppure ad una mera finzione.

71 *Beweisgrund*, AA II 79; trad. it. p. 120.

72 *Beweisgrund*, AA II 81; trad. it. p. 122.

La domanda kantiana circa i *data* del possibile riguarda piuttosto la loro datità in generale, diremmo a questo punto, la loro *posizione assoluta* in quanto *data* che di per se stessi indicano qualcosa di pensabile, reclamando una consistenza ontologica non più riducibile a quella del possibile in quanto non contraddittorio. Il materiale della possibilità, afferma Kant, «è pur qualche cosa in sé (*an sich selber etwas*)». Si tratta dunque di una datità che lega il materiale della possibilità originariamente non a questo o a quel determinato possibile, ma alla possibilità in generale, nel modo che venuto meno questo, cadrebbe anche la condizione primaria perché si possa in generale dire di qualcosa che è possibile, cadrebbe cioè la condizione perché il possibile indichi realmente qualcosa di pensabile. Non si darebbe più, infatti, alcunché al pensiero da *porre* in relazione secondo la regola della non contraddizione, e perciò lo stesso principio di non contraddizione non avrebbe più alcuna reale incidenza sul piano ontologico.

Insomma, il concetto del possibile in generale implica necessariamente che qualcosa venga posto *assolutamente*, e cioè, non in relazione a qualcosa'altro. Ma, come si è visto nell'analisi della prima considerazione della prima parte del *Beweisgrund*, la posizione assoluta di qualcosa coincide con la sua esistenza, dunque il possibile in generale presuppone necessariamente qualcosa di esistente:

Nell'analisi del concetto di esistenza noi abbiamo compreso come l'essere, ossia il semplice-essere-posto (*das schlechthin Gesetzt sein*), quando questa parola non è adoperata per esprimere le relazioni logiche dei predicati col soggetto, abbia un significato esattamente identico all'esistenza. Perciò dire: non esiste nulla, val quanto dire: nulla affatto è; l'aggiungere, ciò nonostante, che qualcosa sia possibile, è evidentemente contraddittorio⁷³.

Ora però il nesso di stretta implicazione che Kant istituisce tra il darsi del materiale della possibilità e il darsi di un'esistenza quale condizione ultima della pensabilità del possibile non si configura immediatamente come un rapporto di identità, nel modo che questo materiale indicherebbe ad un livello più profondo una qualche esistenza del possibile, indicherebbe cioè del possibile la ragione profonda per cui esso in qualche maniera esiste. In tal caso la dimensione ontologica del possibile, la ragione per cui, cioè, il possibile costituisce qualcosa di pensabile, risiederebbe nel fatto che è il possibile stesso ad esistere, almeno al livello di quel materiale che nel concetto di una cosa possibile viene posto in relazione secondo la regola della non contraddizione. Ma non è certo questo il senso in cui Kant afferma che il materiale

73 *Beweisgrund*, AA II 78; trad. it. p. 120.

della possibilità «è pur qualche cosa in sé». Se l'autore del *Beweisgrund* utilizza a questo riguardo anche l'espressione «reale della possibilità», il termine *real* non è infatti da intendersi nel senso di qualcosa che esiste in atto, ma riguarda piuttosto il senso della *realitas* quale determinazione positiva di una cosa, a prescindere dal fatto che essa esista oppure no. Si tratta dunque di quelle *realitates* che, almeno in linea di principio, forniscono per così dire l'inventario sia per la determinazione di una cosa possibile sia per la determinazione di una cosa esistente; là dove la differenza tra il possibile e l'esistente non sta, come afferma Kant, nel *quid* posto (*was das gesetzt sei*) ma nel *modo* in cui esso è posto (*wie es gesetzt sei*):

Per quanto riguarda il quid posto, in una cosa esistente (*in einem wirklichen Dinge*) non è posto più che in una semplicemente possibile; poiché tutte le determinazioni e i predicati dell'esistente (*des wirklichen*) possono trovarsi anche nella semplice possibilità di esso; ma per quanto riguarda il modo, dalla esistenza sicuramente è posto di più⁷⁴.

Ciò che differenzia il possibile dall'esistente riguarda il fatto che nel primo caso sono posti i predicati *relativamente* ad una cosa, nel secondo caso è invece la cosa stessa ad esser posta *assolutamente* con tutti i suoi possibili predicati. Gli stessi predicati possono, dunque, indicare indifferentemente il concetto di una cosa possibile quanto il concetto di una cosa esistente, con la differenza, non certo trascurabile, che nel primo caso si tratta di una posizione relativa, nel secondo caso di una posizione assoluta della cosa.

Ma se non è percorribile l'opzione che scorge la dimensione ontologica del possibile nel fatto che il possibile in qualche maniera esiste, risulta invece percorribile, per il Kant del *Beweisgrund*, un'altra strada: i *data* ultimi della possibilità non sono in se stessi qualcosa di esistente, e per questo non rivelano una qualche originaria esistenza del possibile, tuttavia essi costituiscono in seno al possibile il riferimento all'esistenza di qualcos'altro, nel modo per

74 *Beweisgrund*, AA II 75; trad. it. p. 116. Opero qui una scelta diversa dal traduttore, nel rendere con «esistente», anziché con «reale», il termine «*wirklich*», al fine di evitare fraintendimenti cui potrebbe dar luogo il termine «reale», utilizzato invece nella presente traduzione, per rendere il latinismo «*real*», che, come nel caso dell'espressione «*real der Möglichkeit*», occorre nel *Beweisgrund* per indicare non un'esistenza attuale ma il piano concernente le determinazioni positive, i predicati di una cosa, sia essa possibile o esistente. Sulla differenza tra *realtà* ed *esistenza* cfr. *infra*, pp. 131-138. Sul significato che i termini «*realitas*» e «*Realität*» assumono nel contesto della produzione precritica di Kant cfr. S. GRAPOTTE, *La conception kantienne de la réalité*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2004, pp. 21-26.

cui tale esistenza rappresenta la ragione ultima della pensabilità del possibile, in quanto rappresenta la ragione del materiale della possibilità⁷⁵.

Si tratta di un'alternativa che l'autore del *Beweisgrund* pone esplicitamente nel modo seguente:

O il possibile è soltanto pensabile in quanto è anche esistente (*wirklich*), e allora la possibilità è data nell'esistente come una determinazione; ovvero esso è possibile, perché è esistente qualcos'altro, cioè la sua possibilità intrinseca è data, come conseguenza, da un'altra esistenza (*Dasein*)⁷⁶.

In altri termini la consistenza ontologica della possibilità, che Kant intende rintracciare a partire dal materiale che in ogni possibile viene posto in relazione, non risiede nel fatto che tale materiale indichi di per se stesso qualcosa di esistente nel possibile (e perciò in certo modo indichi l'esistenza stessa del possibile) ma nel fatto che esso deve darsi originariamente in, o meglio, a partire da qualcosa di esistente, per poter poi costituire *qualcosa* da porre in relazione nel pensiero di una cosa possibile. Il materiale della possibilità risulta essere così il nodo che lega, seppur problematicamente, l'orizzonte del possibile e l'orizzonte dell'esistente, fermo restando che si tratta, per Kant, di due *modalità* diverse ed anzi irriducibili di predicare l'essere di qualcosa.

75 Proprio in questo punto l'argomento del *Beweisgrund* presenta significative modifiche rispetto alla versione datane sette anni prima nella *Nova dilucidatio*. Nell'opera del '55, infatti, il rapporto tra il materiale della possibilità e l'esistenza sembra risolversi, pur non senza ambiguità, in una vera e propria relazione di identità. Ad esistere sarebbe proprio il materiale della possibilità (Cfr. *Dilucidatio*, prop. VII, AA I 395; trad. it. p. 19). La differenza non è di poco conto dal momento che l'argomento presentato nella *Nova dilucidatio* prefigura una soluzione panteistica della questione di Dio, nel modo che l'esistenza di Dio si identifica con l'esistenza di tutti i *data* del possibile. Diversamente, il Dio dimostrato nella prova del *Beweisgrund* in quanto ente unico nel quale, e a partire dal quale, il materiale della possibilità si rende esso stesso possibile come qualcosa di pensabile, risulta più vicino alla fisionomia trascendente del Dio creatore. Sulla distanza del *Beweisgrund* dagli esiti panteistici della prova esposta nella *Nova dilucidatio* cfr. G. B. SALA, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp.118-119; più in generale T. PINDER, *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit. Untersuchung zur Vorgeschichte der "transzendentalen Theologie"*, (Diss.) Berlin 1969, p. 183; R. THEIS, *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, in part. pp. 56-78.

76 *Beweisgrund*, AA II 79; trad. it. [leggermente modificata] p. 121.

7. Contro l'ontologia razionalistica

Solo per questa via, e cioè per la via che scorge quale condizione necessaria della pensabilità del possibile in generale il darsi di qualcosa di esistente, si potrà per Kant dimostrare l'esistenza di qualcosa di assolutamente necessario, e lo si potrà fare a priori, consegnando così al sicuro possesso della ragione quello di cui la ragione stessa, seguendo il percorso che muove dal mondo, può invece al massimo farsi persuasa.

Solo per questa via, infatti, è possibile fornire una risposta precisa al bisogno naturale della ragione di superare la contingenza del mondo per attingere all'incondizionato metafisico nella forma determinata di quell'*ens realissimum* in cui si rende riconoscibile la natura divina dell'*ens necessarium*.

È quanto Kant deduce al punto 6 della terza considerazione, dopo aver mostrato che l'ente necessario è unico, semplice, immutabile ed eterno:

Siccome in lui, o come sue determinazioni, o come conseguenze date da lui in quanto primo principio reale, devono potersi trovare i dati di ogni possibilità, così si vede che ogni realtà (*Realität*), in uno o in un altro modo, è da lui compresa. Ma appunto le stesse determinazioni, per le quali questo essere è il principio sommo di ogni realtà possibile, pongono in lui stesso il più alto grado di qualità reali, che possa mai esservi in una cosa⁷⁷.

L'*ens necessarium*, risultante dalla prova che muove dalla possibilità di tutte le cose in generale, costituendo la condizione del darsi della totalità del materiale, del *reale* della possibilità, deve di questo materiale poter esibire la ragion sufficiente. Ma solo l'onnirealtà e onnisufficienza dell'*ens realissimum* possono soddisfare a una tale pretesa di fondazione.

Quel qualcosa di assolutamente necessario cui conduce la prova che muove dal possibile in generale, proprio in virtù degli argomenti esibiti nel corso di tale prova, si identificherà così con l'*ens realissimum*.

Dunque, non si procede dall'*ens realissimum*, per dedurne l'esistenza in quanto predicato che appartiene necessariamente al concetto dell'*ens realissimum* secondo la regola della non contraddizione, come accadeva nella prova a priori cartesiana. Al contrario, Kant muove dall'esistenza di qualcosa in quanto condizione necessaria della pensabilità del possibile alla determinazione di tale esistenza mediante il concetto dell'*ens realissimum*. Inversione nella quale si rende palese un concetto radicalmente diverso di esistenza necessaria.

77 *Beweisgrund*, AA II 85; trad. it. p. 127.

Questa non viene più individuata nel concetto di qualcosa il cui opposto si contraddice. Tale concetto esprimerebbe solamente una «necessità logica», concernente cioè le relazioni che intercorrono tra una cosa e i suoi predicati, ma non potrebbe toccare in alcun modo il piano dell'esistenza, se non sulla base di una comprensione erronea dello stesso concetto di esistenza in quanto predicato che concorre alla determinazione della natura di una cosa:

Ma queste relazioni sono qualcosa di ben altro che il semplice porre la cosa insieme coi suoi predicati; di ben altro che ciò in cui l'esistenza consiste. Perciò dal non-essere non viene tolto proprio ciò che è posto nella cosa, ma qualcosa d'altro, e quindi non vi è mai contraddizione⁷⁸.

Il concetto di esistenza necessaria chiama in causa, per Kant, una «necessità reale», e cioè la necessità che qualcosa venga *posto assolutamente*, in quanto fondamento di tutte le possibili *realitates*, dei predicati positivi, che concorrono alla formazione del concetto di questa o quella cosa possibile, pena il venir meno, nel senso sopra chiarito, del materiale della possibilità, col risultato che non rimarrebbe alcunché da porre in relazione secondo il principio di non contraddizione, e dunque non rimarrebbe nulla che possa costituire qualcosa di *realmente* pensabile. Che qualcosa esista necessariamente costituisce insomma la *ratio essendi* della pensabilità del possibile, e la stessa pensabilità del possibile costituisce da parte sua la *ratio cognoscendi* dell'esistenza di qualcosa di assolutamente necessario.

Non si tratta così di provare l'esistenza necessaria come conseguenza derivante dal concetto che identifica la natura di un determinato possibile, l'*ens realissimum* appunto, ma al contrario si tratta di dedurre l'esistenza necessaria dell'*ens realissimum* come principio, come *Realgrund*, di tutto il possibile in generale in quanto questo deve costituire qualcosa di pensabile.

Kant chiarisce in modo inequivocabile i termini di questa alternativa, quando, nel distinguere la *ratio probandi* del suo argomento da quella operante nell'argomento cartesiano, afferma:

Tutti gli argomenti (*Beweisgründe*) per dimostrare l'esistenza di Dio possono esser presi soltanto o dai concetti intellettivi del semplicemente *possibile* o dai concetti empirici dell'*esistente*. Nel primo caso si conclude o dal possibile come *principio* alla esistenza di Dio come conseguenza, o dal possibile come *conseguenza* alla esistenza di Dio come principio⁷⁹.

78 *Beweisgrund*, AA II 82; trad. it. p. 123.

79 *Beweisgrund*, AA II 155; trad. it. p. 201.

Torna qui, quale discriminante tra i due modelli di dimostrazione a priori, e dunque tra l'argomento bocciato da Kant come fallace e artificioso e l'argomento riconosciuto invece come l'*unico possibile* per una dimostrazione dell'esistenza di Dio, il motivo della ricusa kantiana del concetto di *causa sui*.

È infatti la critica della nozione di autocausalità a dettare il tono dell'alternativa che Kant istituisce all'interno della via a priori (all'interno cioè della via che prende le mosse «dai concetti intellettivi del semplicemente possibile»), tra un argomento in cui si conclude dal possibile come principio all'esistenza come conseguenza, e un argomento che invece al contrario muove dal possibile come conseguenza per giungere all'esistenza di Dio come principio. La prima opzione risponde agli assunti ontologici della prova cartesiana. Concludere dal possibile come principio all'esistenza di Dio come conseguenza risponde infatti a quella prova che comprende l'esistenza di Dio come il *rationatum* della sua stessa essenza, e cioè di quella *ratio* che viene identificata nella stessa natura di Dio in quanto *ens perfectissimum*, o *ens realissimum*. Dio insomma è insieme *ratio* e *rationatum* e dunque la sua esistenza, o meglio la necessità della sua esistenza, viene compresa e dimostrata a partire dal concetto di autocausalità. La seconda opzione, che Kant sposa come l'unica che può condurre alla conoscenza dell'esistenza necessaria dell'ente divino, intende invece sottrarsi a questa logica, nella quale egli vede, come è stato sottolineato nelle pagine precedenti, il perpetrarsi di un abuso consistente nell'applicare all'ente che esiste in modo assolutamente necessario il principio che regola la comprensione degli enti contingenti; un'estensione indebita dell'uso del principio di ragion sufficiente quale principio di comprensione dell'*ens necessarium*, alla quale si lega la traduzione del concetto di *causa sui* nel concetto di un ente avente la ragione della sua esistenza nel nesso incontraddittorio dei predicati che di tale ente forniscono la determinazione completa.

Insomma ad un'indebita estensione del principio di ragion sufficiente dal piano del contingente all'ordine del necessario, e dunque all'ordine dell'ente in generale (sia esso contingente o necessario) corrisponde un'altrettanto indebita estensione del principio di non contraddizione dal piano del possibile all'ordine dell'esistente. Due forme diverse, ma strettamente interconnesse, di *abuso ontologico* cui Kant vuole sottrarsi col proporre una prova nella quale, da un lato l'esistenza di Dio non risulta come conseguenza di alcunché, neppure della stessa natura divina, configurandosi piuttosto come la condizione indecidibile della stessa esistenza in generale in quanto posizione assoluta, sulla quale si fonda la possibilità di tutte le cose in generale, e con ciò la stessa pensabilità del possibile; dall'altro, si ricorre in questa prova ad un uso diverso del principio di non contraddi-

zione per attingere al senso dell'esistenza necessaria. Il darsi di qualcosa di assolutamente necessario non risulta infatti comprensibile a partire dal concetto di un ente che, privato dell'esistenza, esibirebbe un'intrinseca contraddizione, ma a partire dal fatto che sarebbe contraddittorio pensare che non esista nulla affatto e nel contempo ammettere che si dia qualcosa di possibile, dal momento che qualcosa è possibile solo in ragione del fatto che qualcos'altro esiste:

Certo non vi è contraddizione intrinseca nella negazione di ogni esistenza. Poiché nella contraddizione si richiederebbe che qualcosa fosse posto e nello stesso tempo tolto, laddove nel caso nostro non è posto nulla in tutto e per tutto; così non si può certo dire che questo togliere contenga una contraddizione intrinseca. Ma che vi sia possibilità e pur non vi sia nulla di esistente (*nichts Wirkliches*), ciò è contraddittorio, giacché se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia allora pensabile, e ci si contraddice se tuttavia si vuol che qualcosa sia possibile⁸⁰.

La severa limitazione del principio di ragion sufficiente al piano degli enti contingenti e il correlativo ridimensionamento della portata ontologica del principio di non contraddizione, nel contesto di una indagine che rileva, non direttamente nella regola della non contraddittorietà, ma nel materiale che secondo tale regola viene posto in relazione nel possibile, la legittima indicazione a qualcosa di esistente: sono queste in fondo le coordinate che devono orientare, per Kant, chi ha il privilegio e insieme la sventura di condursi nell'«oceano tenebroso» della metafisica. Tali coordinate finiscono, però, col tracciare una rotta ormai diversa da quella seguita dalla scuola razionalistica, una rotta lungo la quale lo stesso obiettivo della ricerca teologica riceve una collocazione radicalmente nuova che, negli gli sviluppi successivi del pensiero kantiano, finirà col ripercuotersi in modo fatale sul destino della stessa teologia razionale⁸¹.

La ricusa del principio di ragion sufficiente quale norma applicabile a tutti gli enti in generale (compreso dunque l'ente necessario), e la correlativa messa in questione del principio di non contraddizione quale via attraverso cui si rende *direttamente* decidibile il passaggio dal possibile all'esistente offrono, cioè, le coordinate per la costruzione di un argomento a priori che segna nel contempo un passo decisivo lungo il percorso che

80 *Beweisgrund*, AA II 78; trad. it. [leggermente modificata] pp. 119-120.

81 Gli esordi titubanti del *Beweisgrund* in merito alla possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio rivelano in questo senso, più che l'accortezza metodica di un autore convinto in ogni caso di poter condurre a buon fine i suoi argomenti, il presagio di un destino che si compirà solo più tardi, nel quale alla ragione teoretica viene definitivamente negata la possibilità di accertare se *vi sia un Dio*.

separerà definitivamente Kant dall'ontologia di matrice razionalistica, e dunque dall'impianto di quella disciplina che, secondo la nota impostazione wolffiana, riconosce senza riserve nel principio di non contraddizione e nel principio di ragion sufficiente le regole fondamentali della nostra conoscenza e insieme il tessuto *ontologico* di tutte le cose in generale.

Se l'argomento a priori, che Kant nel *Beweisgrund* oppone come *l'unico possibile* a quello cartesiano, muove dal concetto del possibile in generale, radicalizzando in modo esplicito la questione di Dio sul terreno della ricerca ontologica, ciò coinvolge in modo tutt'altro che indolore l'impianto speculativo dell'ontologia prekantiana, minandone alla radice i presupposti teorici.

Un attacco che si rivela tanto più esiziale, dal momento che viene lanciato, per così dire, dall'interno stesso del razionalismo metafisico, e segnata-mente da un autore, quale è il Kant dei primi anni '60, che coltiva ancora il sogno «dogmatico» di consolidare le pretese della metafisica nella conquista di una prova rigorosa dell'esistenza di Dio⁸².

Sono probabilmente dovuti a questa condizione di ospite non più a suo agio all'interno della *koiné* razionalistica i dubbi e le incertezze di cui Kant, nella prefazione, come nelle battute conclusive del *Beweisgrund*, non fa mistero in relazione alla possibilità di fornire una dimostrazione compiuta dell'esistenza di Dio. Una forma moderata, ma certo minacciosa, di scetticismo, che sembra in ultima analisi rivolgersi, più che contro la possibilità di una risoluzione definitiva del problema teologico, contro gli assunti ontologici che ne hanno costituito le linee guida nel corso dell'età post-cartesiana.

In questa prospettiva, a prescindere dalla sua efficacia dimostrativa, che non interessa discutere in questa sede e che certo solleva non pochi dubbi⁸³,

82 Non va dimenticato a questo proposito che l'argomento a priori esposto nel *Beweisgrund* ripropone, sebbene in una forma radicalmente modificata, un modello di prova presente nella tradizione del razionalismo metafisico. Già Leibniz infatti, riprendendo peraltro argomenti precedentemente trattati nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* e nei *Saggi di Teodicea*, esponeva nella cosiddetta *Monadologia* una prova che attinge all'esistenza necessaria di Dio in quanto «fonte di quel Reale che è contenuto nel Possibile [...] Infatti, se c'è realtà nelle Essenze – cioè nei Possibili, ossia nelle verità eterne –, è senz'altro necessario che questa realtà si fondi su qualcosa di esistente e di attuale, e quindi sull'Esistenza dell'Essere necessario, nel quale l'Essenza implica l'Esistenza (G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §§ 43-44; trad. it. di S. Cariatì, con testo francese a fronte, Rusconi, Milano 1997).

83 Cfr. a questo riguardo i rilievi critici di D. Henrich, volti a evidenziare come l'*unico argomento* permanga «all'interno dell'ottica della metafisica "dogmatica"» (D. HENRICH, *op. cit.*, pp. 228-229); o ancora le obiezioni di G.B. Sala, il quale mette

l'unico argomento consegna le tracce primitive di un approccio critico-sistematico alla problematica ontologica, che solo anni più tardi, comunque, troverà la sua collocazione naturale nel sistema di una critica delle pretese della ragione, ma che ancora nel *Beweisgrund* si muove tra le strette maglie della *metafisica di scuola*. Tra la pubblicazione del *Beweisgrund* e la comparsa della prima edizione della *Critica della ragion pura*, assistiamo non a caso ad una storia, la *storia della ragion pura* appunto, nel corso della quale dalla costruzione di un argomento a priori dell'esistenza di Dio, che getta le basi solide per una critica degli assunti ontologici della metafisica razionalistica, si passa alla costruzione di un modello ontologico nuovo nel quale la pretesa di una prova priori dell'esistenza di Dio si è ormai definitivamente trasformata nella dottrina dell'ideale regolativo.

in questione la tenuta della prova del *Beweisgrund* proprio nel punto in cui Kant aveva collocato la sua forza, e cioè nell'idea che l'assoluta necessità dell'ente sommo si renda conoscibile a partire da un argomento che muove dal concetto del possibile in generale, (G. B. SALA, *op. cit.* pp. 128-129).

III

RAGIONI CRITICHE DEL KANT DOGMATICO

1. *L'indagine sui principi*

È sufficiente una breve frequentazione degli scritti di argomento metafisico che Kant diede alla luce tra la seconda metà degli anni 50 e i primi anni 60, per comprendere quanto poco serafico sia stato in realtà il torpore (*Schlummer*) della sua stagione «dogmatica».

Passo accorto, atteggiamento di allerta e persino una certa dose di scetticismo accompagnano, infatti, da subito la riflessione kantiana, anche là dove questa coltiva ancora il progetto di consolidare la metafisica nelle sue pretese conquiste teoretiche sul terreno del soprasensibile. Non è necessario attendere i toni caustici dei *Sogni di un visionario* del 1766, per registrare quelle intemperanze che faranno di Kant un ospite sempre meno a suo agio all'interno della *koiné* razionalistica. Intemperanze che acquisiscono, man mano che la domanda sulla metafisica si fa più urgente e precisa, la fisionomia definita di un attacco sistematico agli assunti teorici della scuola wolffiana¹, sino a scuoterne in modo irreversibile le fondamenta.

Chiari indizi del graduale profilarsi di questo disegno critico vengono già dalla *Nova dilucidatio* del 1755², nella quale si trovano sistematicamente connessi il problema teologico, che Kant qui riformula e sviluppa sullo sfondo della ricusa del concetto di *causa sui*, e il problema ontologico, che invece fornisce la motivazione profonda e il filo conduttore dell'opera. L'intento

-
- 1 A. La Macchia parla a questo proposito di una presa di posizione «antiwolffiana e antidogmatica» che si lascia intravedere sin dai primi scritti kantiani (Cfr. A. LA MACCHIA, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari 1995, 36, n. 1).
 - 2 Che la *Nova dilucidatio* possa costituire un osservatorio privilegiato sul crescente distanziarsi di Kant dalle linee della scuola razionalistica è ben documentato in G. L. LOUZADO, *La critique du rationalisme dans la Nova dilucidatio*, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. von V. Rohden – R. R. Terra – G. A. de Almeida – M. Ruffing, Bd. 2, I, pp. 15-25.

di Kant è infatti, come egli stesso dichiara, quello di gettar luce sui «primi principi della nostra conoscenza»³; un argomento di pertinenza dell'ontologia, o almeno dell'ontologia così come essa figura nei manuali del tempo. Basti pensare alla titolazione completa dell'opera di Ch. Wolff: *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*⁴; e nella *Metaphysica* di Baumgarten si legge: «*Entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia, ergo ontologia refertur, cum ratione ad metaphysicam*»⁵.

Alla questione ontologica dei *principia omnis cognitionis humanae* si rivolge appunto l'opera kantiana del 1755, che di tali principi intende fornire una *nuova illustrazione*. E nuova si preannuncia in effetti, rispetto ai dettami della *Schulphilosophie* del XVIII, un'illustrazione che intende rimettere in discussione, come si legge nel testo, «la suprema e indubitata sovranità del principio di contraddizione sopra tutte le verità»⁶; per non parlare dei significativi mutamenti che subisce l'altro baluardo del razionalismo metafisico, ovvero il principio di ragion sufficiente, ribattezzato da Kant – proprio in polemica con Wolff e sulla scia di Crusius – principio di ragion determinante⁷. O si pensi ancora alle severe restrizioni imposte all'applicazione del *principium rationati*⁸ con il quale Baumgarten aveva arricchito il corredo wolffiano⁹; e infine all'introduzione dei «due nuovi principi»¹⁰ della successione e della coesistenza¹¹ che Kant fa seguire alla confutazione del principio leibniziano degli indiscernibili.

3 *Dilucidatio*, AA I 387; trad. it. p. 5. R. Theis parla giustamente di «una fondamentale revisione dell'impostazione wolffiana dell'ontologia» e di «una nuova articolazione del rapporto tra ontologia e teologia» (R. THEIS, *Kants frühe Theologie und ihre Beziehungen zur Wolffschen Philosophie*, in *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, hrsg. von N. FISCHER und M. FORSCHNER, Herder, Freiburg im Breisgau 2010, pp. 17-42, p. 18).

4 Cfr. CH. WOLFF, *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. II, Bd. 3.

5 A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle 1739 [ristampa della 7ª ed. del 1779: Olms, Hildesheim 1963], § 4.

6 *Dilucidatio*, AA I 387; trad. it. p. 5.

7 Cfr. *Dilucidatio*, AA I 393; trad. it. p. 16.

8 Cfr. in particolare *Dilucidatio*, AA I 408-409; trad. it. p. 41.

9 A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 23. Sul carattere di novità che riveste l'introduzione del *principium rationati* rispetto alla dottrina wolffiana cfr. M. CASULA, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973, pp. 21-23.

10 Kant parla espressamente di «due nuovi principi della conoscenza metafisica di importanza [...] non trascurabile» (*Dilucidatio* AA I 387; trad. it. p. 5).

11 Cfr. *Dilucidatio*, AA I 410-416; trad. it. p. 44-53.

Certo, si tratta comunque, nella *Nova dilucidatio*, di una ridiscussione della portata e dell'estensione applicativa dei principi sanciti dalla Scuola, che però non converge ancora nel disegno sistematico di una critica *di principio* della metafisica razionalistica. Tuttavia risulterebbe almeno riduttivo assimilare la prestazione filosofica kantiana di questi anni, e soprattutto degli anni immediatamente successivi, ad una semplice opera di rimodulazione, sia pure originale, del congegno metafisico di marca wolffiana. E ciò perché le continue variazioni apportate da Kant ai motivi della *Schulphilosophie* finiranno proprio col variarne il tema di fondo, ovvero col riformulare il dispositivo ontologico che sta alla base della metafisica razionalistica.

Che per la maturazione di questo processo si debba attendere la pubblicazione della *Critica della ragion pura* non può indurre a trascurare gli enormi passi avanti mossi da Kant in questa direzione durante il cosiddetto «periodo precritico». Certo, è solo a partire dalla prima *Critica* che si assisterà ad una formulazione radicalmente nuova della questione dell'essere e dei *principi* concernenti la possibilità di (ri)conoscere *ciò che è*, ovvero ciò di cui è legittimo affermare che esiste o può esistere. È a partire da qui, cioè, che la wolffiana scienza *sintetica* «intorno ai primi principi della nostra conoscenza e a tutte le cose in generale»¹² dovrà cedere definitivamente il passo ad una *analitica* dell'intelletto puro, nella quale si stabiliscono preliminarmente i limiti entro cui le forme conoscitive possano rivendicare una realtà, un significato oggettivo, ovvero una portata ontologica. Nondimeno, la *nuova* ontologia che vede la luce negli anni della veglia critica rimarrà in molti suoi tratti fondamentali fortemente debitrice nei riguardi di quel passato sonnecchiante dal quale Kant afferma con orgoglio di essersi destato¹³.

In questo passato Kant si era dato ad un confronto intensivo con le questioni della *metaphysica specialis*, misurandone la tenuta e le pretese sulla base della ricerca di un metodo, la cui elaborazione finirà col toccare da vicino le questioni che l'uso scolastico riferisce al dominio epistemico della *metaphysica generalis* o ontologia. In altri termini, la lunga e assidua frequentazione dei temi cosmologici che occupa le opere di filosofia della

12 CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. I, Bd. 2, §§ 10-190.

13 Si può sottoscrivere in questo senso quanto sostiene J. Sirovátka: «Il periodo precritico non va [...] riguardato come un blocco monolitico di contro al periodo critico. Entrambi i periodi non stanno del tutto isolati nel pensiero di Kant (J. SIROVÁTKA, *Kants langer Weg zur kritischen Metaphysik und zur Gottesfrage*, in *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, cit., pp. 43-56, p. 44).

natura degli anni 40, le riflessioni di ordine teologico che trovano la loro più compiuta e articolata trattazione ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* del 1762, e infine i già citati *Sogni di un visionario* del 1766 che mettono in mora le pretese della psicologia razionale, offrono a Kant l'occasione per un ripensamento della problematica ontologica¹⁴, i cui effetti valicheranno di molto i confini temporali della produzione precritica.

Così, se da un lato la *Critica della ragion pura* esibisce, com'è noto, un costruito sistematico che confuta le pretese teoretiche della *metaphysica specialis* (cosmologia, psicologia, teologia) sulla base di un'indagine preliminare, l'*Analitica trascendentale*, nella quale si stabiliscono i criteri di una nuova ontologia, dall'altro si può scorgere nel periodo precritico una traiettoria per certi versi speculare, secondo la quale è invece il confronto diretto di Kant con le discipline speciali della metafisica a ripercuotersi sul terreno della *metaphysica generalis* o ontologia, avviandone una riforma radicale.

2. La riforma kantiana del metodo della metafisica

Si tratta di una riforma che, come si è già accennato, risulta intimamente legata alla ricerca assidua di un metodo che possa assicurare le cognizioni metafisiche ad un sapere certo ed affidabile. Tale è del resto l'intento che ispira sin dagli esordi l'intera produzione precritica¹⁵, assumendo una fisionomia via via più definita nelle opere della prima metà degli anni 60, e in particolare nella *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*. In questo breve scritto, redatto in occasione del concorso bandito dall'Accademia di Berlino per l'anno 1763, torna non a caso, in evidente continuità con gli argomenti della *Nova dilucidatio*, la questione ontologica sui *principi*. Kant connota, anzi, la stessa metafisica

14 Cfr. E. FICARA, *Die Ontologie in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, p. 110.

15 Già nel suo primo scritto sulle «forze vive», ultimato nel 1747 e stampato nel 1749, Kant avverte chiara l'urgenza di una riflessione di carattere metodico sulla metafisica e sui suoi presunti progressi (Cfr. GSK, AA I, 30f; trad. it. p. 67-68). E in una lettera del 31 dicembre 1765, indirizzata a Johann Heinrich Lambert, Kant sottolinea espressamente come sia stata la ricerca del «metodo peculiare della metafisica» a orientare l'interesse dei suoi scritti (cfr. *Briefe*, AA X 56; trad. it. p. 44).

come «filosofia sui principi primi della nostra conoscenza»¹⁶, richiamando i termini della nota definizione di Baumgarten¹⁷. Tuttavia la *Preisschrift* del 1762/1764 presenta sotto questa formula un modello di conoscenza ormai distante dal costume epistemico sancito nella Scuola. Viene meno qui, infatti, quella fiducia ottimistica nel *connubium* tra *cognitio philosophica* e *cognitio mathematica*, che aveva ispirato il razionalismo prekantiano dagli esordi cartesiani¹⁸ sino all'ideale wolffiano del *mathematice philosophari*. Le diverse discipline della *Weltweisheit*, e in particolare la cosiddetta «filosofia superiore (*höhere Philosophie*)» o metafisica, richiedono infatti, secondo Kant, una metodica specifica, non assimilabile al modello assiomatico che muove dalle nozioni semplici per giungere, seguendo un catena progressiva di deduzioni, alle nozioni più complesse. Si tratta anzi, nel caso delle conoscenze filosofiche, di procedere in certa misura in modo inverso rispetto a quanto accade nelle conoscenze matematiche: «È compito della filosofia suddividere i concetti che sono dati confusamente e renderli evidenti e determinati; è compito della matematica, al contrario, collegare i concetti dati delle grandezze che sono chiari e sicuri, e paragonarli per vedere quali deduzioni se ne possono trarre»¹⁹.

Le conoscenze filosofiche procedono o, meglio, devono procedere *analiticamente*. Il che vuol dire, secondo il testo della *Preisschrift*, scomponendo concetti il cui significato non è ancora sufficientemente determinato, e operando questa analisi sulla base di ciò che tali concetti, per quanto ancora indeterminati, offrono a noi come un dato immediatamente evidente:

mediante una sicura esperienza interna, cioè mediante una coscienza immediata ed evidente, bisogna ricercare quelle note che sicuramente si trovano nel concetto di una qualche qualità generale, e quand'anche non si conosca l'essere intero dell'oggetto, pure ci si potrà servire con sicurezza di quelle note per derivare molti elementi della cosa²⁰.

16 *Deutlichkeit*, AA II 283; trad. it. p. 227.

17 «*Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*» (A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 1).

18 «È nella sua [di Kant] mentalità che il *modus cognoscendi* matematico e il suo abbarbicarsi all'attività filosofica risale a Cartesio» (M. CAMPO, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953, pp. 336-337).

19 *Deutlichkeit*, AA II 278; trad. it. p. 221. «Fin dagli scritti del 1763, Kant aveva criticato l'unilaterale generalizzazione wolffiana del metodo matematico, giudicando illegittima la sua applicazione alla metafisica, benché nel periodo precritico non avesse ancora riconosciuto la natura sintetica delle proposizioni filosofiche» (M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 23, n. 12).

20 *Deutlichkeit*, AA II 286; trad. it. p. 230.

Si tratta di un esercizio *preliminare*, la cui assenza Kant lamenta nei *metafisici di professione*, troppo intenti «ad imparare dal geometra il segreto di saper pensare rigorosamente»²¹, ovvero troppo intenti ad imitare il metodo della conoscenza matematica che trova il proprio punto di partenza nelle *definizioni* di concetti semplici, per poi comporre *sinteticamente* tali nozioni, in direzione di una conoscenza sempre più complessa e completa dei suoi oggetti. L'errore consiste propriamente nello scambiare i concetti astratti da cui muove la conoscenza filosofica per concetti semplici, quando invece essi sono in realtà i concetti più complessi e più difficili da comprendere proprio in ragione del loro livello di astrazione:

Se ora confrontiamo l'effettivo procedere dei filosofi, così come viene praticato in tutte le scuole, quanto mai ci apparirà errato! Essi cominciano proprio dai concetti più astratti, ai quali l'intelletto è portato naturalmente soltanto alla fine, perché hanno in testa il metodo dei matematici, che vogliono a tutti i costi imitare. Per questo v'ha una strana differenza tra la metafisica ed ogni altra scienza. Nella geometria e nelle altre discipline matematiche si comincia dalle parti più facili per salire poi gradatamente agli esercizi più difficili. In metafisica invece si comincia dalla parte più difficile: dalla possibilità e dall'esistenza, dalla necessità e dalla casualità, ecc., tutti concetti, questi, che richiedono grande astrazione ed attenzione, tanto più che il loro significato nell'applicazione subisce una quantità di oscillazioni insensibili alla cui diversità occorre fissare la mente. Si vuole a tutti i costi procedere per sintesi. Perciò si comincia dalle spiegazioni dalle quali poi si traggono fiduciosamente le deduzioni²².

Secondo la diagnosi kantiana, viene insomma spacciato per punto di partenza assodato per la deduzione di conoscenze via via più complesse, ciò che invece, in filosofia, può costituire solo il risultato di una faticosa indagine tesa innanzitutto a ricercare quel che si sa di certo di un concetto, prima, e al di là, del fatto che esso possa essere consegnato all'evidenza e alla completezza di un sapere definitorio:

È possibile perciò evitare gli errori, ricercando talune conoscenze sicure e chiare (*gewisse und deutliche Erkenntnisse*), senza avventurarsi con eccessiva facilità a dare la definizione²³.

La conoscenza metafisica deve cominciare, cercando in prima istanza quel che è possibile sapere in modo certo «circa il concetto astratto di

21 *Deutlichkeit*, AA II 289; trad. it. p. 233.

22 *Deutlichkeit*, AA II 289; trad. it. p. 233.

23 *Deutlichkeit*, AA II 293; trad. it. p. 237.

un oggetto»²⁴, senza pretendere di disporre di una definizione che di tale concetto fornisca la nozione completa. A cercar a tutti i costi definizioni si rischia di perdere quel che i concetti presentano alla coscienza come un'evidenza immediata e di dar luogo a quelle manipolazioni concettuali che Kant, senza troppi complimenti, imputa al costume epistemico del filosofo di scuola.

In questo senso Kant parla, come abbiamo visto, di «una sicura esperienza interna» ovvero di una «coscienza immediata ed evidente», mediante cui la metafisica deve ricercare le note che si trovano sicuramente in un concetto, anche là dove (in metafisica praticamente sempre) l'oggetto cui si riferisce tale concetto non è conosciuto nella sua interezza, dunque non risponde ai criteri di esattezza e completezza propri di una definizione:

in metafisica non posso mai cominciare dalla spiegazione (*Erklärung*), ed anzi la definizione (*Definition*) è talmente lontana dall'essere la prima cosa che conosco di un oggetto, da essere quasi sempre l'ultima²⁵.

L'analisi filosofica dei concetti nella quale Kant individua il metodo corretto della conoscenza metafisica assume come criterio guida, e dunque come base per il suo procedere, quel che tali concetti concedono alla nostra ragione in modo evidente in quanto concetti *dati*, ovvero in quanto concetti che si offrono nella forma di una esperienza *sui generis*, propria del pensiero, con la quale la metafisica deve fare i conti se non vuole smarrirsi in false sofisticherie. A questa *esperienza*²⁶, a questi *dati* concettuali fa riferimento il contenuto, il *materiale*, delle proposizioni indimostrabili che per Kant popolano numerosissime lo spazio epistemico delle conoscenze filosofiche, e che stanno alla base dell'analisi filosofica; proposizioni la cui evidenza è di natura diversa da quella delle proposizioni fondamentali da cui muovono le conoscenze matematiche:

In entrambe [in metafisica e in matematica] vi sono proposizioni indimostrabili che costituiscono il fondamento delle deduzioni. Ma mentre in matematica le definizioni sono i concetti primi ed indimostrabili delle cose spiegate, in

24 *Deutlichkeit*, AA II 289; trad. it. p. 233.

25 *Deutlichkeit*, AA II 283; trad. it. p. 227. Che le conoscenze filosofiche, a differenza di quelle matematiche, non possano muovere da definizioni costituisce una tesi centrale della *Preisschrift* del 1762/1764, che ritroviamo pressoché invariata nella *Critica della ragion pura* (Cfr. KrV, A 727 B 755-A 732 B 760).

26 È quasi superfluo ricordare che qui non abbiamo a che fare con un concetto *empirico* di esperienza, ma con la modalità (immediata) in cui certe note concettuali possono darsi alla nostra coscienza.

metafisica invece parecchie proposizioni indimostrabili debbono, in loro luogo, indicare i dati primi; questi tuttavia possono essere altrettanto certi ed offrono o la materia di spiegazioni o il fondamento di conclusioni sicure²⁷.

3. *L'indagine analitica de L'unico argomento*

L'esigenza che la metafisica proceda *iusta propria principia* viene rivendicata sullo sfondo di un richiamo metodico alla cautela nel trattare questioni e concetti che presentano, secondo Kant, difficoltà di diversa natura e di gran lunga più ardue rispetto a quelle che possono impegnare il matematico: «Senza alcun dubbio la metafisica è la più difficile di tutte le scienze umane: solo che non ne è stata ancora scritta mai nessuna»²⁸. E scriverne una vuol dire innanzitutto «informarsi della strada per la quale si possa cominciare a cercarla»²⁹. Occorre in altri termini un lavoro propeudeutico, senza il quale non potrebbe esser garantito alle conoscenze metafisiche quel rigore che invano i *filosofi di scuola* hanno inseguito emulando il procedere dimostrativo delle scienze matematiche.

Le indicazioni metodiche formalizzate nella *Preisschrift* del 1762/1764 avevano già di fatto ispirato la *ratio probandi* seguita ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. Anche in questo scritto, ultimato nel 1762 e post-datato al 1763³⁰ (dunque di poco precedente alla stesura della *Preisschrift*), Kant non nasconde il proprio scetticismo circa la possibilità di una metafisica *more geometrico demonstrata*: «La smania del metodo, l'imitazione del matematico che si avvanza sicuro su ben costrutta strada, ha, sullo sdruciolevole terreno della metafisica, causato una moltitudine di tali passi falsi, che, per quanto continuamente presenti ai nostri occhi, pure lascian poco sperare che s'apprenda da

27 *Deutlichkeit*, AA II 296; trad. it. pp. 240-241. Sulla distinzione tra le proposizioni indimostrabili della metafisica e quelle della matematica cfr. D. HENRICH, *Kants Denken 1762/3. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*, in *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Enrich und G. Tonelli, Olms, Hildesheim 1967, pp. 9-39, in part. pp. 14-20.

28 *Deutlichkeit*, AA II 283; trad. it. p. 226.

29 *Deutlichkeit*, AA II 283; trad. it. p. 226.

30 Cfr. a questo proposito L. KREIMENDAHL, (Einleitung zu), *Kant-Index. Band 39: Stellenindex und Konkordanz zur Preisschrift von 1762/64, zu den „Negativen Größen“ und zur Vorlesungsankündigung für 1765/66*. Erstellt in Zusammenarbeit mit Heinrich P. Delfosse und Michael Oberhausen, 2 Bände, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, Bd. I, p. X.

essi a star sull'avviso e ad essere più accorti»³¹. All'incedere sicuro del matematico, ma soprattutto alla *smania* di imitarne il passo nell'ambito delle cognizioni metafisiche³², si contrappongono qui i toni accorti di chi *non annunzia* una dimostrazione in senso stretto dell'esistenza di Dio, ma presenta «soltanto l'argomento per una dimostrazione»³³. Non si tratta di una semplice sfumatura espressiva, né tanto meno di una formula ridondante. Nel proporre non una dimostrazione, ma l'argomento per una dimostrazione, Kant intende, più modestamente, fornire il profilo di quello che ai suoi occhi rimane ancora un abbozzo, un'«opera non completamente sviluppata»³⁴. Egli parla a questo proposito di un «materiale faticosamente raccolto (*ein mühsam gesammeltes Baugeräte*)»³⁵, che possa fare da base per la costruzione di un edificio solido e armonico: una sorta di dottrina degli elementi *ante litteram*³⁶, per il cui reperimento Kant ricorre appunto alla *analisi* filosofica dei concetti³⁷ sui quali tradizionalmente si fonda ogni

31 *Beweisgrund*, AA II 71; trad. it. p. 112.

32 R. Malter parla di una opposizione di Kant al «monismo del metodo» (R. MALTER, *L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la Preisschrift de Kant en 1763 (1764)*, in «Archives de Philosophie», 42, 1979, pp. 575-591, in part. p. 577). Vale la pena ricordare a questo proposito il fatto che Wolff, come del resto già Descartes, non identificava nella matematica una procedura metodica paradigmatica che poi la conoscenza filosofica fosse tenuta ad imitare, ma perseguiva l'ideale di un metodo unico, che valesse per tutte le scienze a prescindere dal loro oggetto specifico, e che semmai si era rivelato più efficace nel caso delle conoscenze matematiche: «la filosofia non prende a prestito il suo metodo dalla matematica ma lo attinge, come la matematica, dalla logica più vera e lo riconosce perciò come appropriato per sé, perché solo attraverso di esso si perviene ad una conoscenza che è utile tanto al progresso delle scienze quanto anche alla vita» (CH. WOLFF, *Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. II, Bd. 1.1., § 139). Cfr. sull'argomento F. L. MARCOLUNGO, *Wolff e il problema del metodo*, in *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, a cura di S. Carboncini e L. Cataldi Madonna, in «Il Cannocchiale», 1989, nn. 2-3, pp. 11-38, p. 14.

33 *Beweisgrund*, AA II 66; trad. it. p. 106.

34 *Beweisgrund*, AA II 66; trad. it. p. 106.

35 *Beweisgrund*, AA II 66; trad. it. p. 106.

36 Più tardi, nella *Critica della ragion pura*, Kant indicherà proprio nel «calcolo del materiale per la costruzione (*Bauezeug*)» il compito di cui si fa carico la dottrina trascendentale degli elementi (KrV, A 707 B 735). Il riferimento all'analisi come alla procedura mediante la quale si appresta il materiale per la costruzione di un sapere solido ed affidabile, costituisce dunque, sin dal periodo precritico, un *Leitfaden* della riflessione kantiana sulla metafisica, nonché l'elemento distintivo di un'ontologia concepita nel suo ruolo essenzialmente propedeutico rispetto ad ogni possibile *progresso* nel campo delle cognizioni metafisiche.

37 Anche in questo caso Kant non manca di ribadire le distanze dal modello argo-

possibile discorso razionale intorno a Dio, primo fra tutti il concetto di esistenza necessaria.

Uno scavo analitico in tale direzione si impone, secondo Kant, quale correttivo per arginare i «passi falsi» che sarebbero stati mossi sul terreno della metafisica, e segnatamente sul terreno di quella parte speciale della metafisica che va sotto il nome di *theologia naturalis*. Al problema *speciale* di Dio e della sua esistenza si deve dunque accedere mediante l'analisi preliminare del concetto più *generale* di esistenza necessaria; analisi che Kant conduce sulla base di una radicale reimpostazione del rapporto tra possibilità ed esistenza, ricusando la tesi che l'esistenza possa essere ricondotta ad una determinazione del possibile, e dunque mettendo radicalmente in questione il profilo teorico e l'impostazione di fondo di un'indagine ontologica che rintracci le ragioni dell'esistenza di una cosa nel nesso delle determinazioni che ne definiscono *completamente* la possibilità. Di fronte all'inappellabile sentenza secondo cui l'esistenza non è un predicato della cosa, di fronte cioè a quello che si presenta a Kant come il *dato evidente*³⁸ che deve orientare l'analisi del concetto di esistenza necessaria, crolla la struttura ontologica sulla quale si sosteneva la concezione dell'ente formalizzata nella *Metaphysica* di Baumgarten: «*Possibile, qua existentiam, determinabile est ens*»³⁹.

Una tale nozione dell'ente non può ormai trovare posto nella nuova concezione ontologica de *L'Unico argomento*, la quale esclude perentoriamente che l'esistenza sia una determinazione del possibile. Se «l'esistenza non

mentativo delle conoscenze matematiche: «E quanto poco voglio che si ritenga come la stessa dimostrazione ciò che qui io presento, altrettanto poco sono già definizioni le analisi dei concetti (*die Auflösungen der Begriffe*), di cui mi servo» (*Beweisgrund*, AA II 66; trad. it. p. 106).

- 38 La tesi che «l'esistenza non è affatto (*gar*) predicato, o determinazione di una qualche cosa» (*Beweisgrund*, AA 72; trad. it. 113) rientra a ben vedere tra le quelle proposizioni indimostrabili che secondo le indicazioni metodiche della *Preisschrift* del 1762/1764 devono guidare, come si è visto, l'analisi dei concetti filosofici. Che l'esistenza non sia un predicato della cosa costituisce, cioè, un *dato immediatamente evidente* che, nel caso specifico de *L'unico argomento*, deve orientare l'analisi del concetto di esistenza necessaria. Nella *Critica della ragion pura* Kant porrà con maggior enfasi l'accento sul carattere di evidenza di questa tesi: «l'essere non è evidentemente (*offenbar*) un predicato reale» (KrV, A 598 B 626).

- 39 A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit. § 61. Nella definizione di Baumgarten riecheggia la nozione wolffiana dell'ente: «*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*» (CH. WOLFF, *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. II, Bd. 3, § 134).

è affatto predicato, o determinazione di una qualche cosa»⁴⁰, l'ente non può più, a sua volta, configurarsi come il possibile determinabile quanto all'esistenza.

Con ciò Kant non rinuncia al progetto, caro al razionalismo metafisico, di individuare una dimensione più profonda dell'essere, nella quale le cose si rendano accessibili alla ragione secondo loro possibilità intrinseca⁴¹. Tuttavia, proprio nel battere fino in fondo questa strada, Kant giunge all'esistenza come a quella *posizione* che sta a fondamento della stessa pensabilità del possibile in generale. Potremmo dire anzi che il concetto kantiano di esistenza necessaria si coniuga ad una comprensione dell'esistenza che risulta *necessaria* in quanto condizione imprescindibile del nostro riferirci al possibile in generale come a qualcosa di *realmente* pensabile. Più precisamente, Kant individua una dimensione ontologica del possibile che, diversamente da quanto accade nel caso degli assunti teorici dell'ontologia di matrice razionalistica, non trova il suo criterio ultimo nel nesso contraddittorio che regola il rapporto tra i predicati di una cosa. Questo criterio per il Kant de *L'unico argomento*, come già per il Kant della *Nova dilucidatio*, individua infatti solo il lato «formale» della possibilità. Uno scavo ulteriore nel concetto di possibilità deve proiettare, invece, verso quei *data* ultimi, non ulteriormente scomponibili (e dunque non riconducibili ad alcuna relazione), la cui pensabilità rimanda *necessariamente* al loro darsi originariamente in, o partire da, qualcosa di esistente; qualcosa cui il prosieguo della prova kantiana attribuirà i predicati dell'ente sommo.

A prescindere dalle specifiche connotazioni teologiche, l'*argomentazione* kantiana sull'esistenza necessaria si presenta, sul piano ontologico, sotto il segno di una significativa inversione del rapporto tra possibilità ed esistenza: non è cioè l'esistenza a configurarsi come determinazione del possibile, ma è semmai il possibile in generale che si individua originariamente come la determinazione di una qualche esistenza.

4. Il profilo analitico dell'ontologia kantiana

Alla luce delle nuove coordinate ontologiche, tracciate sistematicamente nell'opera teologica del '62, entra definitivamente in crisi la nozione metafisica di *causa sui* nella quale il razionalismo prekantiano aveva in-

40 *Beweisgrund*, AA II 72; trad. it. p. 113.

41 Cfr. al riguardo J. SCHMUCKER, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-New York 1980, p. 70.

dividuato la via d'accesso al concetto di esistenza necessaria, e alla quale Kant invece, già nella *Nova dilucidatio*, si era energicamente opposto, giudicandola il prodotto di un'illegittima estensione dell'uso del principio di ragion sufficiente dal piano degli enti contingenti al piano dell'ente necessario⁴². *L'unico argomento* offre infatti nella tesi che l'esistenza non è predicato di una cosa l'opzione critica decisiva contro quella versione essenzializzata (se vogliamo più aggiornata) del concetto di autocausalità, secondo la quale l'ente necessario si definisce come quell'ente che ha la ragione sufficiente della propria esistenza nel nesso (incontraddittorio) delle proprie determinazioni interne⁴³. Tale si era configurata del resto la *ratio probandi* del celebre argomento a priori cartesiano, secondo il quale l'*ens perfectissimum* non può non esistere, se non al prezzo di concepire un *ens perfectissimum* cui manca la *perfectio*, la determinazione dell'esistenza, se non al prezzo, dunque, di avallare un concetto palesemente contraddittorio. Se invece, come obietta Kant ne *L'unico argomento*, l'esistenza non può essere annoverata tra le determinazioni predicative di una cosa, «togliere l'esistenza non è negazione di un predicato, per la quale si tolga qualcosa in una cosa, e possa nascerne una contraddizione intrinseca»⁴⁴. Risponde così ad un'operazione artificiosa giungere all'esistenza di qualcosa di assolutamente necessario a partire dal concetto di un ente che avrebbe in sé, e cioè nel complesso delle *perfectiones* che ne indicano la determinazione completa, la *ratio* della propria esistenza.

Come si vede, l'*analisi* del concetto di esistenza necessaria conduce Kant lungo il percorso di una radicale riformulazione della *Prinzipienlehre* sulla quale si fondava l'ontologia di matrice wolffiana: 1. il principio di non contraddizione non appare più il criterio ultimo a partire dal quale definire

42 Cfr. *Dilucidatio*, AA I 396; trad. it. p. 21.

43 Nella *Nova dilucidatio* l'obiezione kantiana al concetto di *causa sui* utilizzava ancora gli strumenti di una logica *cosmologico-temporale*, facente capo alle determinazioni della simultaneità e della successione. Secondo questa obiezione la nozione di *causa sui* risulterebbe assurda nella misura in cui descrive la natura di un ente che è simultaneamente anteriore e posteriore a se stesso (Cfr. *Dilucidatio*, AA I 394; trad. it. p. 18). La tesi sull'esistenza, esposta nel *Beweisgrund*, aggredisce invece direttamente il concetto di *causa sui* proprio nella riformulazione in chiave *logico-ontologica* offerta dall'argomento a priori cartesiano, secondo il quale Dio trova la *ragione* della sua esistenza nel complesso dei predicati che costituiscono la sua completa determinazione interna. Se infatti l'esistenza non è un predicato della cosa, risulta inaccettabile l'argomento che individua la ragione dell'esistenza necessaria di Dio nei predicati che lo determinano in quanto *ens perfectissimum*.

44 *Beweisgrund*, AA II 81; trad. it. p. 123.

lo status ontologico dell'essere possibile, ovvero il senso per cui, secondo l'impostazione razionalistica, il possibile indica *qualcosa* di pensabile, qualcosa di *repraesentabile*. Come si è visto, Kant individua, infatti, la consistenza ontologica del possibile in una dimensione residuale di *datità* non ulteriormente decidibile nella relazione che lega un predicato all'altro secondo il principio di non contraddizione; 2. l'estendersi della critica del concetto di *causa sui* alla versione essenzializzata che tale concetto aveva conosciuto ad opera di Descartes, mette una seria ipoteca sulla possibilità che il principio di ragion sufficiente venga impiegato per la determinazione dell'ente necessario, ovvero sulla possibilità che la natura dell'ente necessario sia determinata mediante la nozione di un ente che ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza.

Conclusivamente: la ridiscussione del rapporto tra non contraddittorietà ed essere possibile, e la messa in questione del principio di ragion sufficiente quale regola per la determinazione dell'essere necessario aprono a Kant la via per una riscrittura della dottrina razionalistica dei *principi primi della nostra conoscenza*, che porterà ad una radicale ridefinizione dei termini in cui le forme conoscitive danno accesso alle diverse *modalità* d'essere delle cose, ovvero si legittimano come principi ontologici.

Si tratta di un percorso lungo e complesso al quale fa da sfondo la ricollocazione della stessa ontologia sul terreno di un esame analitico dei concetti metafisici teso a fornire una base solida per la costruzione di un sapere affidabile. Così avviene già, come si è visto, nello scritto teologico del '62, dove è proprio l'analisi del concetto metafisico di esistenza necessaria a guidare la costruzione dell'*unico argomento*, la cui *ratio probandi* Kant qualifica non a caso in modo esplicito e per la prima volta con l'aggettivo «ontologica»⁴⁵, indicando con ciò un percorso argomentativo che riconduce, mediante l'*analisi*, una questione di *metaphysica specialis*, quale è appunto la questione dell'esistenza di Dio, ad un interrogativo di *metaphysica generalis*, quale è appunto quello concernente il rapporto tra il possibile e l'esistente.

Siamo certo ancora lontani dal profilo che l'indagine ontologica assumerà nella *Critica della ragion pura*, là dove l'analisi si dirigerà prima che ai concetti, al loro luogo di origine, caratterizzandosi come analitica dell'intelletto puro⁴⁶. Tuttavia non si può fare a meno di apprezzare quanto

45 Se infatti nella *Critica della ragion pura* un tale appellativo toccherà all'argomento a priori cartesiano, nello scritto del '62 indica invece esattamente il modello di prova a priori che viene contrapposta, in quanto l'*unica possibile*, a quella che muove dal concetto di *ens perfectissimum* per dedurne l'esistenza.

46 Proprio in un'analitica che prende in esame l'intelletto puro in quanto fonte dei

produttivo si sia in realtà rivelato il sonno dogmatico di Kant in relazione al futuro progetto critico di un'ontologia trasformata.

Potrebbe forse, a questo proposito, valere come indicazione utile per una lettura più indulgente del periodo precritico quanto Kant afferma sulla scia di un'indulgenza non ancora del tutto disincantata dal risveglio critico: «[...] forse nel sonno più profondo l'anima potrebbe attingere il massimo della sua capacità nel pensare ragionevolmente; e infatti non vi sono altre ragioni per dimostrare il contrario se non quella che durante la veglia non ricordiamo più: una ragione che non dimostra nulla»⁴⁷.

concetti, Kant vedrà il guadagno teorico che segna la maggior distanza dalla stagione *precritica* della metafisica: «Per analitica dei concetti non intendo l'analisi di questi concetti o quel procedimento abituale nelle ricerche filosofiche, che consiste nello scomporre secondo il loro contenuto i concetti che ci si presentino, e nel portarli in chiaro; bensì intendo la scomposizione (*Zergliederung*), poco tentata sino ad ora, della stessa facoltà dell'intelletto, per indagare la possibilità dei concetti a priori, andandoli a cercare nel loro luogo di nascita, che è solo l'intelletto, e analizzando l'uso puro di quest'ultimo in generale. È questo infatti il compito peculiare di una filosofia trascendentale; il resto è la trattazione logica dei concetti nella filosofia in generale» (KrV, A 65-66 B 90-91).

47 *Deutlichkeit*, AA II 290; trad. it. p. 234.

IV IL PROFILO ONTOLOGICO DELL'IMMAGINAZIONE NELLA *CRITICA DELLA RAGION PURA*

1. *Preludio*

La facoltà di immaginazione (*Einbildungskraft*) è la capacità di rappresentare un oggetto anche senza la sua presenza nell'intuizione¹.

Bisogna sempre insospettirsi quando nella *Critica della ragion pura* ci si imbatte in definizioni, specie se si tiene conto del valore solo nominale, analitico, che queste rivestono per Kant nell'ambito delle conoscenze filosofiche².

A prescindere, infatti, dalle considerazioni che si potrebbero fare in merito al contenuto specifico di questa formula esplicativa che compare peraltro nella seconda edizione³, rimane il fatto che il ricorso a definizioni non segnala mai all'interno della prima *Critica* indicazioni risolutive, ma testimonia piuttosto la presenza di un problema, una situazione di imbarazzo.

Il che non dovrebbe costituire una particolare novità per l'autore della *Critica della ragion pura*, dal momento che la sua riflessione muove proprio da quell'imbarazzo *sistematico*, in cui si trova la ragione in quanto gravata da questioni a cui essa non riesce a dare soluzione, e che porta il nome *scolastico* di «metafisica»⁴.

Solo, il caso specifico dell'immaginazione sembra attirare verso di sé, inasprendole, molte delle difficoltà che Kant stesso, diremmo in prima persona, incontra nell'iter speculativo che lo conduce ad una radicale riformulazione della domanda metafisica.

1 KrV, B 151.

2 Cfr. KrV A 730-33 B 758-60. Sui limiti dell'uso della definizione nell'ambito delle conoscenze filosofiche Kant era già chiaro nella *Preisschrift* del 1762/64 (cfr. *Deutlichkeit* AA II 276-296; trad. it. pp. 219-241). Sull'argomento cfr. *supra*, pp. 82-86.

3 Cfr. anche *Anthr.*, AA VII 167; trad. it. p. 52.

4 Cfr. KrV, A VII.

Che Kant, tanto per citare uno dei luoghi più visitati dalla letteratura sul tema, riscriva quasi per intero il testo della deduzione trascendentale, ridimensionando in modo significativo i riferimenti alla sintesi immaginativa, fornisce indizi precisi sul ruolo decisivo, quanto scomodo, che l'immaginazione assume all'interno della costruzione dell'edificio critico.

Si è molto insistito a questo proposito sul tributo che la facoltà immaginativa avrebbe pagato, in fatto di visibilità, nel passaggio dal registro «psicologico» degli argomenti esibiti nella prima stesura della deduzione al registro «logico» della seconda redazione. Al punto che ha ormai assunto la fisionomia di uno *slogan* la formula che, riprendendo i termini della nota correzione apportata da Kant sul manoscritto della sua copia personale⁵, individua nella contrapposizione tra l'immaginazione in quanto «funzione fondamentale dell'anima» e l'immaginazione in quanto «funzione dell'intelletto» un discrimine tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Che si possa poi, sulla scorta di questa contrapposizione, disegnare una traiettoria che condurrebbe, nella seconda edizione, ad un sostanziale ridimensionamento del ruolo svolto dall'immaginazione all'interno della conoscenza trascendentale è questione tutta da vedere. Allo stesso modo in cui appare certamente problematico affidarsi al mito dell'immaginazione in quanto *facoltà autonoma* per individuare ciò che eventualmente Kant si sarebbe lasciato alle spalle nella riscrittura della deduzione trascendentale.

A prescindere dalle differenze, più o meno radicali, che possono venire in luce dal confronto tra le due edizioni, differenze che non interessa discutere in questa sede, rimane comunque difficilmente contestabile il fatto che l'approccio kantiano all'immaginazione si presenta oltremodo complesso e in ogni caso non riducibile ad un modello interpretativo univoco. Chiara spia di una questione di fondo, che ha a che fare con il modo in cui la facoltà di immaginazione fa il suo ingresso nello spazio che delimita la filosofia trascendentale, ovvero con il senso in cui l'immaginazione si configura, agli occhi di Kant, come problema specificamente filosofico.

Proprio tale questione è al centro dell'interesse del presente lavoro, che elegge come osservatorio privilegiato la prima redazione della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto⁶. In essa, infatti, più che

5 Cfr. I. Kant, *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Aus Kants Nachlaß hrsg. von B. Erdmann, Kiel 1881, n. XLI (ora anche in AA XXIII 45). Si tratta, com'è noto, di una correzione manoscritta (ad un passo di A 78), che tuttavia non verrà riportata nella seconda edizione della *Critica*, la quale conserva in questo punto un testo identico a quello della prima edizione.

6 Nel corso del testo la prima e la seconda stesura della deduzione trascendentale

nella seconda edizione, si rendono manifesti i tratti problematici, potremmo dire oscillanti, di una indagine che, seppure improntata ad una svolta radicale sul tema dell'immaginazione, mantiene ancora stretti legami con un retroterra teorico pregresso.

2. Oltre una lettura psicologica della facoltà di immaginazione

Il testo della *Critica della ragion pura* non presenta una trattazione sistematica della facoltà immaginativa. Il che vale, pur con le eccezioni che solleveremo più avanti, anche nel caso della prima edizione, là dove i riferimenti all'immaginazione e alle sue diverse prestazioni sono comunque molto più frequenti e circostanziati che nella redazione del 1787.

Né ci si può aspettare qualcosa di diverso da un'indagine che non è interessata, se non indirettamente, ad una *descrizione* delle facoltà e del loro funzionamento; argomento già trattato da Kant nelle sue lezioni di psicologia⁷, e che in particolare sarebbe di pertinenza di quella «psicologia empirica» cui l'autore della *Critica della ragion pura* è disposto a concedere al massimo, e solo per ragioni formali legate alla consuetudine sancita dall'uso scolastico⁸, un «posticino» provvisorio nell'ambito della sua ri-

dei concetti puri dell'intelletto verranno talvolta indicate, per comodità di esposizione, rispettivamente con «Deduzione A» e «Deduzione B».

- 7 Ci riferiamo qui in particolare alle lezioni tenute da Kant all'Albertina di Königsberg presumibilmente nella seconda metà degli anni 70, pubblicate per la prima volta nel 1821 assieme alle lezioni di ontologia, cosmologia e teologia razionale per iniziativa di Karl Heinrich Ludwig Pölitz e riedite in *Metaphysik L_I*, AA XXVIII, Vierte Abteilung. Vorlesungen. Fünfter Band. Erste häfte, pp. 221-301; trad. it. *Kant. Lezioni di psicologia*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 2004. Un commento esteso di queste lezioni in relazione al tema dell'immaginazione si trova in K. HEPFER, *Die Form der Erkenntnis. Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft*, Alber, München 2006, pp. 31-47.
- 8 È l'uso che Kant stesso segue nelle sue lezioni di metafisica, il cui testo di riferimento è per decenni la *Metaphysica* di A. G. Baumgarten (A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle 1739. Ristampa della 7^a ed. del 1779: Georg Olms, Hildesheim 1963). Questa, ricalcando nella forma espositiva il modello di Ch. Wolff, presenta la classica partizione scolastica in Ontologia, Cosmologia, Psychologia (Psychologia empirica e Psychologia rationalis) e Theologia naturalis. Seguendo dunque lo schema della *Schulphilosophie*, Kant, nelle sue lezioni, tratta della psicologia empirica come di una parte della metafisica, sebbene egli, almeno da quanto ci perviene dalla redazione di Pölitz, sottolinei in modo chiaro, come farà poco più tardi nella *Critica della ragion pura*, che la psicologia empirica non rientra nel dominio specifico dell'indagine metafisica: «Quanto poco la fisica empirica appartiene alla metafisica, altrettanto poco appartiene alla metafisica la

cerca metafisica, in attesa che essa possa trovare un luogo più appropriato: «Si tratterebbe dunque come di uno straniero, ospitato già da tanto, a cui si concedesse un soggiorno per qualche tempo ancora, finché esso possa trovare la sua propria dimora in un'antropologia completamente sviluppata (il corrispettivo di una scienza empirica della natura)»⁹.

Malgrado la concessione di questo spazio provvisorio puramente formale, rimane comunque inappellabile il verdetto secondo il quale «la psicologia empirica dev'essere completamente bandita dalla metafisica ed è già sufficiente l'idea di metafisica per escluderla del tutto»¹⁰. Ciò naturalmente presuppone per Kant che vengano tracciati con esattezza i confini epistemici della stessa metafisica; operazione questa che egli affida per l'appunto alle pagine della prima *Critica*, e che non ritiene esser stata svolta a dovere dai suoi predecessori, con il risultato che in seno alla metafisica sarebbero state introdotte questioni che con essa non hanno nulla a che fare. Così afferma Kant, almeno da quanto si evince dal testo delle sue lezioni di psicologia di poco precedenti la pubblicazione della prima

psicologia empirica» (*Metaphysik L*, AA XXVIII 223; trad. it. p. 49). A conferma di questo giudizio si legge nei *Prolegomeni*: «I principi suoi (per essi intendo non solo gli assiomi, ma anche i concetti fondamentali della metafisica) non devono quindi mai essere ricavati dall'esperienza: perché il sapere metafisico è sapere non fisico, sapere che è al di là dell'esperienza. Onde né l'esperienza esteriore, che è la fonte della fisica vera e propria, né l'interiore, che è a base della psicologia empirica, possono mai servirgli di fondamento» (*Prolog.* AA IV 265-266; trad. it. p. 47). Infine, nella *Preisschrift* sui progressi della metafisica Kant torna in modo esplicito sul fatto che la psicologia empirica non possa essere compresa tra le discipline che appartengono alla metafisica: «Una psicologia empirica, che secondo l'uso universitario è stata inserita episodicamente nella metafisica, qui è giustamente omessa» (cfr. *Fortschritte*, AA 281; trad. it. p. 90).

- 9 KrV, A 849 B 877. Il senso di questa confluenza della psicologia empirica nella antropologia può individuarsi già nella *Vorlesungsankündigung* per il semestre invernale 1765-1766, là dove Kant presenta la psicologia empirica come «scienza sperimentale dell'uomo (*Erfahrungswissenschaft vom Menschen*)» (I. Kant, *Nachricht*, AA II 309). Come afferma N. Hinske: «Kant ha chiaramente inteso la psicologia empirica come una sorta di antropologia, cioè come un'antropologia che non ha ancora trovato se stessa» (N. HINSKE, *La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 2-5 aprile 1997, a cura di G. Cacciatori, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser, M. Sanna, Napoli, Guida Editore, 1999, pp. 207-224, p. 209. Cfr. a questo proposito A. POTESTÀ, *La «Pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 25-26.
- 10 KrV, A 848 B 876.

edizione della *Critica della ragion pura*: «Il motivo per cui si è posta la psicologia empirica nella metafisica, è giusto questo: benché la metafisica sia stata trattata così a lungo, non si è mai saputo bene che cosa essa sia. Non se ne sapevano definire i confini; e quindi vi si è introdotto molto che non vi entrava, ma ciò dipendeva dalla definizione, in quanto la si definiva mediante “i primi principi della conoscenza umana”»¹¹.

In questa prospettiva, il concetto di immaginazione, che comunque giunge a Kant proprio dalla psicologia empirica di matrice wolffiana¹², nonché dal confronto assiduo con la tradizione dell'empirismo inglese, non può che assumere una connotazione del tutto diversa in relazione al ruolo che la facoltà immaginativa è chiamata a svolgere all'interno della prima *Critica*. Essa, cioè, perde progressivamente i tratti empiricamente *describibili* di una facoltà psicologica, per innervarsi in un contesto di relazioni dinamiche legate alla questione centrale della *Critica della ragion pura*, ovvero alla questione della sintesi a priori.

Detto nei termini della Deduzione A, che pure reca in sé tracce evidenti degli argomenti trattati da Kant nelle sue lezioni di psicologia¹³, l'immaginazione deve rientrare all'interno di un esame che consideri le sorgenti soggettive della conoscenza, «non secondo la loro natura empirica, bensì secondo quella trascendentale»¹⁴.

Riguardata nella sua natura empirica, ovvero secondo un esame delle facoltà conoscitive che prende le mosse dall'osservazione dell'esperienza¹⁵, l'immaginazione può rendersi riconoscibile solo come una funzione

11 *Metaphysik L₇*, AA XXVIII 223; trad. it. pp. 49-50. Cfr. a questo proposito H. MÖRCHEN, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Niemeyer, Tübingen 1970, p. 10.

12 Cfr. N. HINSKE, *Die Rolle der Einbildungskraft in Kants Logikvorlesungen*, in *Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio Internazionale. Roma 9-11 gennaio 1986. Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 415-446, p. 422.

13 Si fa riferimento in particolare alle evidenti consonanze tra l'articolazione strutturale della *bildende Kraft*, fornita da Kant nelle lezioni di psicologia (cfr. *Metaphysik L₇*, AA XXVIII, in part. 235-237; trad. it. pp. 63-65) e il noto argomento della triplice sintesi esposto nella prima edizione della *Critica della ragion pura* (KrV, A 98-110).

14 KrV, A 97.

15 È questa la prospettiva di indagine seguita ad es. dalla *Psychologia empirica* di Ch. Wolff, la quale «de anima tradit, quae experientia magistra addiscuntur, enuendo notiones ex iis, quae in nobismetipsis observamus» (Ch. WOLFF, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. II, Bd. 5, *Praefatio*). Si tratta di una

riproduttiva, che opera in conformità alle leggi empiriche dell'associazione, ovvero secondo leggi ricavabili a posteriori dall'esperienza.

Nella seconda redazione della deduzione dei concetti puri dell'intelletto Kant esplicherà senza riserve come una simile modalità di approccio alla facoltà immaginativa non possa in alcun modo rientrare nell'ambito delle questioni trattate in sede di filosofia trascendentale, relegando la trattazione della sintesi riproduttiva dell'immaginazione al piano di una indagine psicologica: «Ma in quanto la facoltà di immaginazione è spontaneità, talvolta io la chiamo anche facoltà produttiva di immaginazione, distinguendola così da quella riproduttiva, la cui sintesi è sottomessa soltanto alle leggi empiriche, più precisamente alle leggi dell'associazione, e che perciò non contribuisce in nulla alla spiegazione della possibilità della conoscenza a priori, con la conseguenza di non far parte della filosofia trascendentale, bensì della psicologia»¹⁶.

Le cose invece non sono, o comunque non sembrano, ancora così chiare nella prima edizione. In essa, come si è già accennato, trovano maggiore spazio, almeno a prima vista, argomenti di ordine psicologico, che rientrano anzi nella logica espositiva mediante la quale Kant nella sez. II dell'*Analitica dei concetti* introduce al punto 2 la trattazione della sintesi immaginativa: «È certo una legge semplicemente empirica, quella secondo cui rappresentazioni che spesso si sono succedute o si sono accompagnate l'una all'altra finiscano per associarsi fra loro, e così si connettano in modo tale che, anche senza la presenza dell'oggetto, una di queste rappresenta-

prospettiva che, come Wolff aveva già chiarito nella *Deutsche Metaphysik*, non è interessata a «mostrare che cos'è l'anima», ma a «riferire [...] ciò che ne percepiamo per mezzo dell'esperienza quotidiana» (CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd. 2, § 191; trad. it. a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999). Anche nella *Metaphysica* di Baumgarten, che Kant, come già sottolineato, utilizza ampiamente per le sue lezioni, viene chiamata *empirica* quella parte della psicologia che deduce i suoi asserti dall'esperienza (Cfr. A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, cit., § 503). Ricalcando questa formula, Kant nelle sue lezioni riferisce alla *psychologia empirica* una considerazione degli esseri pensanti che muove dall'esperienza (cfr. *Metaphysik L_I*, AA XXVIII, p. 224; trad. it. p. 50).

- 16 KrV, B 152. Così P. Manganaro, commentando questo passo della seconda edizione della *Critica della ragion pura*: «D'altra parte, la distinzione tra attività e recettività, o passività, porta addirittura alla separazione tra due ordini di sapere, quello logico e quello psicologico» (P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, p. 122).

zioni produca un passaggio dell'animo all'altra rappresentazione, secondo una regola costante»¹⁷.

L'attenzione che, non solo in questo passo, la Deduzione A riserva alle dinamiche associative, psicologiche, mediante le quali procede la facoltà riproduttiva dell'immaginazione, non va però letta semplicisticamente nella direzione di un venir meno di Kant al suo intento dichiarato di escludere la psicologia empirica dall'ambito delle trattazioni metafisiche; intento cui invece si rivelerebbero conformi solo le affermazioni inequivocabili della seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

Non si tratta cioè, nel caso della prima redazione della deduzione trascendentale, di una revoca del giudizio perentorio, secondo il quale «la psicologia empirica dev'essere completamente bandita dalla metafisica». L'interesse di Kant è volto piuttosto a ricomprendere tali argomenti «psicologici» alla luce di una questione che invece sta, e deve stare, ben al di là della mera *descrizione* di come la nostra mente ordini e connetta dati percettivi, formandosene una visione d'insieme, un'immagine mentale.

I rilievi sulla capacità riproduttiva dell'immaginazione e sulla sua funzione associativa sono in altri termini già da subito integrati, per non dire elevati, su un piano di indagine diverso, comparando essi stessi come passaggi di un iter argomentativo che segna a sua volta il *passaggio* ad un ordine di questioni cui non è in alcun modo possibile accedere mediante un approccio di tipo psicologico¹⁸.

Kant stesso sottolinea questo cambiamento di prospettiva, proseguendo al punto 2 nella presentazione della sintesi immaginativa: «Ma questa regola della riproduzione presuppone che i fenomeni stessi (*die Erscheinungen selbst*) siano effettivamente (*wirklich*) sottoposti a tale regola e che nel molteplice delle loro rappresentazioni abbia luogo una concomitanza o una successione conforme a certe regole; infatti, se così non fosse alla nostra facoltà empirica di immaginazione non sarebbe mai dato nulla da fare che fosse conforme alla sua capacità, dunque essa rimarrebbe come una facoltà morta e a noi sconosciuta, nascosta nell'intimo del nostro animo»¹⁹.

17 KrV, A 100.

18 Non aver rilevato adeguatamente gli aspetti funzionali di questo doppio registro argomentativo – finalizzato cioè da un lato a dare risposta alla questione specifica della deduzione, e dall'altro a delimitare il modo (non psicologico) in cui tale questione va correttamente posta – sta alla base, riteniamo, di molti fraintendimenti del testo della Deduzione A. Fraintendimenti che peraltro, a dispetto delle severe correzioni apportate successivamente da Kant alla prima stesura della deduzione, hanno ispirato non di rado anche la lettura del testo della seconda edizione.

19 KrV, A 100.

La «facoltà empirica di immaginazione», ovvero la nostra capacità *psicologica* di comporre elementi molteplici in un'immagine unitaria, non troverebbe dunque nulla nell'esperienza che le si possa offrire come *materiale* per una possibile riproduzione se, ribadisce ancora il testo, non dominasse «una certa regola cui i fenomeni di per se stessi fossero già sottoposti (*schon von selbst unterworfen sind*)»²⁰. Diversamente, infatti, «non potrebbe aver luogo alcuna sintesi empirica della riproduzione. Deve esserci dunque qualcosa che renda possibile a sua volta questa riproduzione dei fenomeni, per il fatto di essere il fondamento a priori di una necessaria unità sintetica di essi»²¹.

Kant parla qui di fondamento a priori di una unità necessaria sintetica del molteplice delle percezioni, nella misura in cui questo deve riguardare *ab origine* il presentarsi dei fenomeni secondo una condizione che ne rende oggettivamente possibile la riproduzione. L'uso ricorrente, nella prima edizione, di espressioni come *an sich* oppure *schon von selbst*, è volto proprio ad indicare una condizione oggettiva del presentarsi dei fenomeni, tale cioè che la loro possibile connessione non risulti fondata solo *soggettivamente* su una tendenza associativa del nostro animo le cui leggi siano ricavabili a posteriori dall'esperienza, ma si renda comprensibile secondo leggi che, al contrario, costituiscono le condizioni a priori dell'esperienza stessa in quanto contesto unitario nel quale il molteplice dei fenomeni possa essere conosciuto come *realmente*, e non solo mentalmente, connesso²².

Se dunque, come si legge in modo ancor più esplicito nella sez. III della Deduzione A, l'associazione può fornire solo il «fondamento soggettivo», psicologico appunto, della connessione delle percezioni, deve esserci d'altra parte un «fondamento oggettivo, cioè comprensibile a priori prima di tutte le leggi empiriche della facoltà di immaginazione, sul quale si basi la possibilità, anzi addirittura la necessità di una legge estendentesi a tutti i fenomeni, in base alla quale essi vadano considerati universalmente come quei *data* dei sensi in sé associabili e sottoposti a regole universali di una connessione completa della riproduzione»²³.

20 KrV, A 101.

21 KrV, A 101.

22 Per dirla secondo la formula con cui Kant, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, esprime il principio delle analogie dell'esperienza: «tutti i fenomeni, considerati nella loro esistenza, sottostanno a priori a regole che determinano la loro relazione reciproca in un tempo» (KrV, A 177).

23 KrV, A 122.

3. Per una lettura in chiave ontologica della sintesi immaginativa

Certo, la funzione riproduttiva dell'immaginazione rimane un elemento comunque essenziale in ogni operazione empirica di sintesi del molteplice; sintesi senza la quale non potrebbe darsi alcuna rappresentazione, alcuna immagine, di oggetti.

Senza l'impiego di meccanismi psicologici di riproduzione si renderebbe, infatti, impossibile l'operazione mediante la quale l'immaginazione *apprende* il molteplice delle percezioni nel tempo e lo compone, *producendone* così un'immagine unitaria.

L'immaginazione non potrebbe, cioè, scorrere il molteplice e comporlo in un'immagine, non potrebbe operare quella che Kant chiama *sintesi dell'apprensione nell'intuizione*²⁴, se non avesse anche la capacità (riproduttiva) di trattenere le percezioni passate e associarle via via con quelle successive: «Ma è chiaro che anche questa apprensione del molteplice da sola non produrrebbe (*hervorbringen würde*) alcuna immagine né alcuna connessione delle impressioni, se non ci fosse un fondamento soggettivo per richiamare una percezione, dalla quale l'animo è passato ad un'altra e a quelle successive, e per rappresentare così intere serie di percezioni, se non ci fosse cioè una facoltà riproduttiva di immaginazione, la quale d'altronde è soltanto empirica»²⁵.

24 Cfr. KrV, A 99-101. Nella sez. III della Deduzione A Kant riferisce in modo esplicito la sintesi dell'apprensione all'immaginazione: «Vi è dunque in noi una facoltà attiva della sintesi di questo molteplice, che denominiamo facoltà di immaginazione, e la cui operazione esercitata immediatamente sulle percezioni io chiamo apprensione. La facoltà di immaginazione deve cioè far sì che il molteplice dell'intuizione diventi un'immagine; quindi, essa deve precedentemente assumere le impressioni nella sua attività, vale a dire apprenderle» (KrV, A 120). Cfr. a questo proposito anche la *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, § VII (EE, AA XX).

25 KrV, A 121. Ricordiamo che solo a partire dalla sez. III della Deduzione A Kant affermerà che la sintesi riproduttiva dell'immaginazione può essere «soltanto empirica»; e renderà chiaro che «[...] a priori può aver luogo soltanto la sintesi produttiva della facoltà di immaginazione; infatti quella riproduttiva si fonda su condizioni dell'esperienza» (KrV, A 118). Nella sez. II, dove ancora non compare l'immaginazione produttiva, si legge invece che «la sintesi riproduttiva dell'immaginazione rientra fra le operazioni trascendentali dell'animo» (KrV, A 102). Non si deve perdere di vista, a meno che non si voglia tirar fuori il solito argomento usurato sul procedere involuto di Kant, un elemento che potrebbe gettar luce su questo conflitto tra le affermazioni della sez. II e quelle della sez. III: il riferimento ad una funzione riproduttiva dell'immaginazione che rientra fra le operazioni trascendentali dell'animo non identifica necessariamente una sintesi

Tuttavia, questo l'argomento di Kant, nella sintesi immaginativa del molteplice empirico, del molteplice di volta in volta dato nell'esperienza e *appreso* nel tempo, devono *poter* rintracciarsi elementi riconducibili ad una connessione a priori di tutti i fenomeni in un'*unica* esperienza secondo leggi necessarie. Diversamente i fenomeni non potrebbero in alcun modo rendersi *oggettivamente* comprensibili come *data* cui in generale è applicabile una qualunque operazione empirica di sintesi: «Infatti, anche se avessimo la facoltà di associare le percezioni, tuttavia rimarrebbe in sé (*an sich*) completamente indeterminato e contingente se esse siano anche associabili»²⁶.

La ricerca e soprattutto l'*esibizione* di un fondamento oggettivo dell'associazione e, più in generale, della connessione dei fenomeni, passa, in altri termini, attraverso l'identificazione di una funzione sintetica dell'immaginazione che si esercita, o più esattamente, *deve poter* esercitarsi in seno alla percezione ad un livello più radicale rispetto al piano di applicazione di una facoltà empirica²⁷. Non si tratta cioè semplicemente dell'operazione *effettiva* di connettere il molteplice di volta in volta dato nell'esperienza, ma di una sintesi a priori, la cui *possibilità* esprime la condizione del darsi stesso del molteplice in un contesto originariamente strutturato come unitario.

Ciò non vuol dire, si badi, che l'unità sintetica del molteplice sia di principio già contenuta nella modalità in cui il molteplice è dato alla nostra sensibilità. Tale ipotesi finirebbe, infatti, con l'attribuire la connessione del molteplice

riproduttiva a priori, ma può costituire semplicemente l'indicazione del *ruolo* che la facoltà empirica della riproduzione è chiamata a svolgere, nella misura in cui la sua funzione risulta sottoposta non soltanto a leggi empiriche dell'associazione, ma a leggi a priori. Più in generale, sulle differenze tra la sez. II e la sez. III della Deduzione A in merito alla questione dell'immaginazione cfr. G. M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Mursia, Milano 1996, pp. 243-248.

26 KrV, A 121-122. «Ciò che una volta costituiva l'essenza stessa dell'attività dell'immaginazione, cioè la riproduzione, viene ridotto, già nella prima edizione della *Critica*, a un semplice momento interno di una sintesi che, invece, rivela un significato conoscitivo più vasto. Nella seconda edizione, poi, Kant eliminerà ogni altro possibile equivoco, evitando una trattazione specifica della sintesi riproduttiva, che può interessare lo psicologo, ma non certo il filosofo critico» (M. PALUMBO, *Immaginazione e matematica in Kant*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 37-38).

27 «Evidentemente questa regolarità della riproduzione, che offre "il fondamento a priori di una unità sintetica necessaria" dei fenomeni, può essere attribuita all'immaginazione anche in quanto prestazione sintetica propria, solo se già la forma nella quale compaiono in quanto materia i fenomeni dell'immaginazione empirica da parte sua è determinata a priori dall'immaginazione in modo corrispondente» (T. EICHBERGER, *Kants Architektur der Vernunft. Zur methodenleitenden Metaphorik der Kritik der reinen Vernunft*, Alber, Freiburg-München 1999, p. 86).

empirico alla sensibilità, e in particolare a quelle che Kant, nell'*Estetica trascendentale*, identifica come le forme pure (lo spazio e il tempo) mediante le quali qualcosa viene, per l'appunto, *dato* alla nostra capacità ricettiva. Il che risulterebbe in palese contraddizione con l'intero impianto della teoria kantiana dell'esperienza, nonché con il ruolo che in essa svolge la facoltà immaginativa: spazio e tempo sono per Kant le condizioni a priori del darsi del molteplice fenomenico, nel senso che esso non può che offrirsi nella forma spaziale dell'*uno accanto all'altro*, e nella forma temporale dell'*uno dopo l'altro*.

Tuttavia mediante le forme pure della sensibilità non è in alcun modo data anche l'unità del molteplice, l'unità, diremmo, dell'*uno con l'altro*, per la quale si richiede invece una funzione spontanea, non semplicemente ricettiva, della nostra facoltà conoscitiva²⁸.

In tal senso nella prima edizione si parla dell'immaginazione come di una «facoltà attiva»²⁹ della sintesi del molteplice.

Proprio nel porre l'accento su questa funzione attiva della facoltà immaginativa, Kant aggiunge in nota: «Nessuno psicologo aveva mai pensato fino ad ora che la facoltà di immaginazione fosse un ingrediente necessario della percezione stessa. Ciò dipende dal fatto che in parte si limitava questa facoltà soltanto a riproduzioni, in parte si credeva che i sensi non ci fornissero soltanto impressioni, ma persino le componessero e producessero le immagini degli oggetti, per la qual cosa si richiede senza dubbio, al di là della recettività delle impressioni, qualcosa di più, e cioè appunto una funzione della sintesi di esse»³⁰.

La percezione degli oggetti si mostra dunque come un'operazione complessa, non riducibile cioè alla modalità spazio-temporale in cui gli oggetti

28 «Ma poiché ogni fenomeno contiene un molteplice, e quindi nell'animo si incontrano diverse percezioni, in sé disperse e singole, è necessaria dunque una congiunzione dei fenomeni che essi non possono trovare nel senso stesso» (KrV, A 120). Nella seconda redazione si legge: «[...]la congiunzione (*coniunctio*) di un molteplice in generale non può mai venirci dai sensi, e dunque non può neanche essere contenuta di già nella forma pura dell'intuizione sensibile, poiché come congiunzione essa è un atto della spontaneità della capacità rappresentativa» (KrV, B 129-130).

29 KrV, A 120.

30 KrV, A 120, nota. Per un ulteriore chiarimento di questo passo cfr. A. FERRARIN, *Riproduzione di forme e esibizione di concetti*, in *Hegel e Aristotele*. Atti del Convegno di Cagliari (11-15 Aprile 1994), pubblicati negli Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari, XIV (vol. LI), 1995, pp. 252-293, p. 274. A questo riguardo cfr. anche S. L. GIBBONS, *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgment and Experience*, Clarendon Press, Oxford 1999², pp. 24-32, in cui si pone l'accento sulla possibilità di una sintesi immaginativa che non si lega necessariamente alla funzione ricognitiva dell'intelletto.

vengono dati alla nostra facoltà ricettiva. E ciò perché ad esser *dato* secondo le forme a priori dello spazio e del tempo è appunto solo il molteplice³¹, laddove la possibilità che questo si unifichi nella rappresentazione di un oggetto richiede un'operazione, un'attività di sintesi: «La facoltà di immaginazione deve cioè far sì che il molteplice dell'intuizione diventi un'immagine»³².

Tale affermazione però – e qui sta la vera *novità* della tesi kantiana sull'immaginazione in quanto «ingrediente necessario della percezione» – non va intesa semplicemente in senso psicologico, ovvero come una formula descrittiva del modo in cui a partire dal molteplice dato ci formiamo immagini mentali degli oggetti, ma va compresa come formulazione di una vera e propria tesi ontologica, ovvero: il molteplice stesso, sebbene dato a partire dalle forme pure della sensibilità, può tuttavia essere riconosciuto *come tale*, cioè come molteplice, e distinguersi perciò da quello che altrimenti apparirebbe come un mero affastellarsi di rappresentazioni nel nostro animo non riferibile ad alcun *oggetto*, solo per effetto di una sua originaria scansione secondo leggi universali di connessione; leggi la cui applicazione all'esperienza si rende a sua volta possibile unicamente mediante una sintesi a priori dei fenomeni in generale operata dalla facoltà immaginativa, che precede, in linea di principio, ogni sintesi empirica, fattuale³³.

Si tratta essenzialmente, per usare una felice espressione di Kant, di «computare [...] i fenomeni conformemente all'unità sintetica per poterli leggere come esperienza»³⁴.

Leggere i fenomeni come esperienza sulla base di una loro preliminare scansione secondo leggi universali di connessione vuol dire per Kant ricondurre le relazioni spazio-temporali, in cui si presentano originariamente i fenomeni, ad un ordine logico, quello delineato dai concetti puri

31 Cfr. a questo proposito M. WUNSCH, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, de Gruyter, Berlin-New York 2007, p. 139, n. 10.

32 KrV, A 120.

33 Il molteplice si rende riconoscibile come molteplice solo in virtù di una sintesi che, da un lato non gli appartiene, in quanto non appartiene alla modalità sensibile secondo la quale il molteplice viene dato alla nostra facoltà conoscitiva; dall'altro costituisce la condizione a priori del suo esibirsi per quello che esso è, ossia come molteplice. In questo senso, come si vedrà meglio in seguito, la sintesi immaginativa si caratterizza come sintesi produttiva, non già in quanto essa produce *direttamente* il molteplice, che dev'essere comunque dato attraverso i sensi, ma nella misura in cui fornisce il codice della sua esibizione in quanto tale, in quanto molteplice.

34 KrV, A 314 B 370-371.

dell'intelletto³⁵, la cui sintassi (o potremmo dire anche *sintesi*) discorsiva deve però a sua volta rendersi traducibile in un linguaggio sensibile, figurato³⁶. Proprio in quanto elemento cardine di questo doppio movimento, di intellettualizzazione dei dati sensibili da un lato e di sensibilizzazione dei concetti intellettuali puri dall'altro, l'immaginazione si mostra come ingrediente necessario della percezione degli oggetti in un senso diverso da quello che potrebbe essere messo in luce a partire da un approccio di tipo meramente psicologico. La sintesi immaginativa viene, cioè, ora ricompresa come il luogo di una prima *ricognizione* del molteplice fenomenico secondo un codice universale di lettura dei fenomeni in base al quale si rende distinguibile nel flusso delle nostre percezioni ciò che è meramente soggettivo da ciò che invece può essere riferito alla modalità in cui l'esperienza risulta in generale conoscibile *in quanto* esperienza di oggetti.

È precisamente in questa prospettiva che le riflessioni kantiane sulla facoltà di immaginazione lasciano, per così dire, il terreno di una ricerca incentrata semplicemente sulle dinamiche psicologiche attraverso le quali ci formiamo o possiamo formarci immagini mentali (più o meno veridiche) degli oggetti, per costituire invece il fulcro di un'indagine ontologica, volta a stabilire le condizioni che rendono possibile riferire il molteplice delle nostre rappresentazioni *realmente* ad un oggetto e distinguerle così da semplici impressioni o stati percettivi riconducibili ad una condizione soggettiva del nostro animo.

Possiamo, dunque, individuare in questo radicale mutamento di prospettiva il senso per cui l'immaginazione rientra legittimamente nella trattazione della *Critica della ragion pura*, costituendo anzi, specie nella prima versione della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, il filo argomentativo lungo il quale si dipana e prende corpo la questione metafisica della sintesi a priori: «L'immaginazione è quindi anche una facoltà di sintesi a priori, per cui le diamo il nome di facoltà produttiva di immaginazione (*produktive Einbildungskraft*); e nella misura in cui essa,

35 Così Kant nei *Prolegomeni*: «Essi [i concetti puri dell'intelletto] servono in certo modo solo a compitare (*buschstabieren*) i fenomeni per poterli leggere come esperienza; i principi che scaturiscono dal riferimento di questi concetti al mondo sensibile servono al nostro intelletto solo per il fine dell'esperienza» (*Prol.*, AA IV, 312-313; trad. it. p. 143).

36 «Pensare un'apparizione sensibile secondo l'unità delle categorie non è infatti possibile se non in quanto queste ultime si traducano in regole di determinazione apriorica delle forme della sensibilità. E questa "traduzione" è lo specifico contributo di una immaginazione intellettualmente fondata» (M. BARALE, *Kant e il metodo della filosofia. Sentire e intendere*, ETS, Pisa 1988, p. 99, n. 99).

rispetto ad ogni molteplice del fenomeno, non ha altro scopo che l'unità necessaria nella sintesi dei fenomeni, può essere denominata la funzione trascendentale della facoltà di immaginazione»³⁷.

L'aggettivo *produktiv*, con il quale in questo passo viene qualificata la facoltà di immaginazione fa riferimento alla possibilità di *pro-durre*, nel senso di *esibire* come propri del molteplice fenomenico quei caratteri, o segni di riconoscimento, che rendono i fenomeni di per se stessi, e dunque a priori, riconducibili ad un contesto spazio-temporale unitario, le cui *molteplici* parti risultano necessariamente in relazione le une con le altre. Se così non fosse, infatti, non si darebbe in senso proprio (ovvero non sarebbe riconoscibile come tale) un molteplice, ma solo rappresentazioni isolate costituenti nient'altro che «un'assoluta unità»³⁸, non riferibili in linea di principio ad alcun oggetto³⁹. E ogni operazione empirica di sintesi dei fenomeni non risulterebbe conforme alla modalità in cui gli oggetti si presentano effettivamente nell'esperienza.

Secondo questa prospettiva, messa in luce nel corso della deduzione trascendentale, l'immaginazione *produce* immagini degli oggetti, non tanto perché fornisce immagini empiriche, ovvero raffigurazioni *in concreto* mediante le quali la nostra mente riproduce l'aspetto sensibile di oggetti che ci stanno (o crediamo ci stiano) immediatamente di fronte, ma primariamente perché in quanto facoltà di sintesi a priori dei fenomeni in generale secondo leggi necessarie, costituisce la condizione perché il molteplice fenomenico si renda realmente, e non solo soggettivamente, fruibile come materiale per un possibile *discorso* sugli oggetti.

Sono questi i termini di quella conformità della sintesi immaginativa alle forme pure della concettualità discorsiva, in base alla quale, da un lato il dato fenomenico può essere riferito al *pensiero di un oggetto*, dall'altro gli stessi concetti puri dell'intelletto, in quanto concetti di oggetti in generale, ovvero di oggetti che vengono pensati «senza guardare al modo particolare (della sensibilità) in cui possono essere dati»⁴⁰, si legittimano nel loro uso empirico, in quanto condizioni a priori dell'esperienza: «Entrambi gli estremi –

37 KrV, A 123.

38 KrV, A 99.

39 C. La Rocca mette bene in rilievo come l'immagine, in quanto prodotto dell'immaginazione trascendentale, non possa essere identificata con un dato psicologico o con una raffigurazione empirica, ma riguardi l'originaria configurazione segnica del fenomeno in quanto «complesso strutturato di "note" sensibili che sono potenziale oggetto di una comprensione unitaria» (C. LA ROCCA, *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990, p. 37).

40 KrV, A 254 B 309.

cioè la sensibilità e l'intelletto – devono risultare necessariamente connessi tramite questa funzione trascendentale della facoltà di immaginazione; in caso contrario, infatti, la sensibilità fornirebbe fenomeni, ma nessun oggetto di una conoscenza empirica, quindi nessuna esperienza»⁴¹.

Senza la funzione trascendentale della facoltà produttiva dell'immaginazione, dunque, la sensibilità non esibirebbe *oggetti* per una possibile conoscenza, dal momento che nulla nell'esperienza potrebbe essere riconosciuto *come* oggetto.

Kant identifica, così, nella funzione trascendentale della facoltà produttiva di immaginazione i tratti di una precognizione *figurata* del molteplice fenomenico alla quale l'intelletto prende parte attiva. Il contributo dell'intelletto non si esplica però, in questo caso, in una prestazione cognitiva determinata (rivolta cioè alla conoscenza specifica di un determinato oggetto mediante l'applicazione di concetti empirici e la produzione di immagini *in concreto*), ma in una prestazione *categoriale*, concernente cioè l'applicazione dei concetti puri agli oggetti dei sensi, nella misura in cui essi devono rendersi innanzitutto, o meglio *a priori*, accessibili *in quanto* oggetti.

Nella seconda redazione della deduzione trascendentale Kant caratterizzerà a questo proposito, in modo esplicito, la funzione trascendentale dell'immaginazione produttiva come sintesi figurata, indicando in essa «la prima applicazione dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione possibile per noi (un'applicazione che è al tempo stesso il fondamento di tutte le altre applicazioni)»⁴².

La sintesi trascendentale dell'immaginazione, operando in conformità ai concetti puri dell'intelletto, e fornendo di essi una traduzione sensibile, esibisce del fenomeno la *figura*⁴³, la struttura relazionale, che lo connota in quanto *originariamente* riconducibile ad oggetti di una conoscenza possibile. La funzione trascendentale della facoltà immaginativa *precede* in questo senso, costituendone la condizione *a priori*, ogni esperienza effettiva di oggetti dati, e con ciò ogni forma determinata di conoscenza⁴⁴.

41 KrV, A 124.

42 KrV, B 152.

43 Nel suo scritto per l'abilitazione presentato alla facoltà di Francoforte e incentrato sulla terza *Critica* kantiana, Horkheimer parla efficacemente di una «raffigurazione categoriale» del «materiale dei sensi» (M. HORKHEIMER, *Kant: la Critica del Giudizio*, trad. it. di N. Pirillo, Liguori, Napoli 1981, p. 56).

44 Si tratta, per usare le parole con cui Kant nell'*Antropologia pragmatica* definisce la funzione della facoltà produttiva di immaginazione, di una «presentazione originaria dell'oggetto (*exhibitio originaria*)», che precede l'esperienza (cfr. *Anthr.*, AA VII 167; trad. it. p. 52).

Il carattere figurato di questa precognizione dell'esperienza per opera della sintesi trascendentale dell'immaginazione non indica per questo, semplicemente, un approccio ancora confuso agli oggetti dell'esperienza di contro ad una conoscenza che di essi fornisca note chiare e distinte, ma riguarda la stessa possibilità che l'esperienza si renda a priori accessibile come contesto spazio-temporale unitario, regolato da leggi che offrono il codice universale di cui dobbiamo poter disporre per riconoscere in ciò che percepiamo la presenza di un oggetto.

L'immaginazione esercita la sua funzione trascendentale nel fornire i *caratteri sensibili* di questo codice universale, operando di esso una traduzione che lo rende applicabile come regola per rinvenire nell'esperienza ciò di cui l'esperienza stessa non potrebbe rendersi testimone a partire dalla modalità (spazio-temporale) in cui qualcosa viene semplicemente dato alla nostra facoltà ricettiva, per rinvenire cioè gli *oggetti* verso cui si orientano le nostre *molteplici* percezioni.

Detto diversamente: l'investitura trascendentale che l'immaginazione riceve al suo ingresso nella *Critica della ragion pura* risponde essenzialmente ad una operazione volta a ricomprendere la sintesi immaginativa come elemento cardine di una questione ontologica, e segnatamente di quella questione che Kant pone nei termini di una interrogazione sul rapporto tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti.

Kant toglie, per così dire, alla psicologia l'esclusiva sull'immaginazione, ponendo la sintesi immaginativa al centro di un'ontologia di nuovo conio che trova nella deduzione trascendentale i suoi fondamenti di legittimità.

Molti dei problemi che il testo della prima *Critica* solleva in riferimento all'immaginazione vanno ricondotti proprio alla difficoltà che Kant incontra nello scandire i termini di questo passaggio di consegne dalla psicologia all'ontologia; una difficoltà che sembra, da un lato dettare il tono e il ritmo argomentativo della Deduzione A, dall'altro tramare alcuni dei cambiamenti fondamentali della Deduzione B.

V

SVOLTA TRASCENDENTALE E SVOLTA ONTOLOGICA

1. Fedeltà di un interprete infedele

La confessione di infedeltà alla lettera della *Critica della ragion pura*, che Heidegger rende in *Kant e il problema della metafisica*, non può autorizzare giudizi troppo frettolosi che riducano interamente l'approccio interpretativo heideggeriano ad una procedura di inveroamento, all'interno del testo kantiano, dell'analitica del *Dasein*.

Sebbene una tale procedura rientri in modo esplicito nelle note programmatiche del *Kantbuch* del '29, e sebbene le forzature sul testo kantiano costituiscano un dato difficilmente contestabile dell'interpretazione heideggeriana degli anni marburghesi, da ciò non segue necessariamente che la lettura che Heidegger dà della *Critica della ragion pura* dica poco o nulla di Kant, fino a risolversi in una sorta di ripetizione autocelebrativa dell'ontologia fondamentale.

Valutazioni di questo genere, volte a fornire un ritratto di Kant vittima delle scorriere ermeneutiche del suo irriguardoso interprete, al di là delle buone ragioni che possono muoverle, rischiano infatti di cadere in uno dei pregiudizi più fatali alla stessa comprensione della prima *Critica*. Si tratta di quel pregiudizio che nasce dall'assumere dogmaticamente, avulsa cioè dalla cornice ermeneutica in cui è stata espressa, la contrapposizione heideggeriana tra «ciò che Kant ha detto testualmente» e «ciò che Kant ha voluto dire»¹, sino a cadere nell'illusione di poter disporre di una *lettera* del testo kantiano; una lettera da esibire come vessillo di purezza contro i pirati dell'esegesi kantiana, Heidegger in prima linea.

Certo agli affezionati di Kant, me per primo, si presenta forte la tentazione di congedare l'interpretazione heideggeriana come un'operazione il-

1 M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (d'ora in avanti KPM), in *Gesamtausgabe*, hrsg. von F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg., Bd 3, p. 201; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina e riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 172.

legittima che sovrappone alle espressioni chiave della filosofia trascendentale il gergo di *Essere e tempo*. Per ricorrere ad un esempio emblematico: parafrasare, come Heidegger fa, la definizione kantiana «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo deve essere possibile a priori»², con «la conoscenza trascendentale non si rapporta affatto agli oggetti, cioè agli enti, ma ai concetti che determinano l'essere dell'ente»³, provoca quanto meno un certo imbarazzo.

Eppure, il fatto che Heidegger, leggendo la *Critica della ragion pura*, intenda in ultima analisi rispondere a domande diverse da quelle che cruciavano Kant non deve necessariamente costituire uno spauracchio per i «puristi» della *Critica*; l'eterodossia della lettura heideggeriana di Kant non esclude, infatti, del tutto la possibilità di scovare nel linguaggio cifrato di Heidegger tracce che invece portano nelle vicinanze del testo kantiano.

Dunque, prima di cedere all'ipotesi che vede nella lettura heideggeriana della *Critica della ragion pura*, più che una interpretazione, un uso di Kant, può forse rivelarsi proficuo fare uso, invece, di Heidegger per meglio evidenziare alcuni tratti caratterizzanti la filosofia kantiana.

Si tratta precisamente di quegli aspetti dell'interpretazione heideggeriana che risultano leggibili anche su un piano squisitamente kantiano; aspetti che non debbano per forza tributare il loro significato al modo in cui Heidegger ha stravolto la lettera del testo della prima *Critica*, ma debbano semmai indicare lo sfondo teorico che Heidegger stesso ha assunto come base per la sua interpretazione.

In primo luogo non sarà inutile sottolineare il fatto che l'interrogazione della *Critica della ragion pura* muove proprio dal *problema della metafisica*, e precisamente da quella congerie di domande concernenti gli oggetti che trascendono l'esperienza; domande che seducono e nel contempo frustrano le pretese della ragione.

Si tratta di quella situazione di imbarazzo che contraddistingue la *storia della ragion pura* e che, già posta in rilievo all'inizio della prefazione alla prima edizione, torna poi significativamente nelle ultime pagine dell'opera⁴. La metafisica, dunque, apre e chiude la scena della prima *Critica*, co-

2 KrV, B 25.

3 M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 24, hrsg. von F.W. von Herrmann, p. 180; trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988, p. 122; cfr. anche KPM, pp. 15-16; trad. it. p. 23.

4 «Per quanto insofferenti e sprezzanti potranno essere coloro che non sanno giudicare una scienza in base alla sua natura, ma solo a partire dai suoi effetti contin-

stituendone l'*interesse* fondamentale. E anzi la riflessione di Kant intende andare al fondo dei problemi che essa presenta, non già per metterla da parte come una scarpa vecchia del sapere umano, ma per ancorarla al cammino sicuro della scienza.

Il disegno di riportare la metafisica nei limiti in cui essa possa dirsi una scienza non si esaurisce semplicemente nell'indicazione del «cammino sicuro» che la conoscenza metafisica dovrebbe intraprendere, muovendosi lungo il percorso già battuto in modo *esemplare*⁵ dalla matematica e dalla fisica pura, come peraltro potrebbe suggerire una lettura che si soffermasse rapsodicamente su alcuni passi del dettato della *Critica della ragion pura*.

Quando parla della possibilità della metafisica come scienza, Kant pensa, in realtà, all'idea assai più estesa di una architettura sistematica⁶ del sapere umano, nella quale finalità specificamente teoretiche si rivelano nella loro connessione con gli scopi più alti dell'umanità; quegli scopi che costituiscono oggetto specifico della riflessione morale:

Da questo punto di vista la filosofia è la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della natura umana, e il filosofo non è un artista della ragione ma è il legislatore della ragione umana⁷.

Nel disegno architettonico di Kant la metafisica valica i limiti di una mera disciplina scolastica, per innervare quel «concetto cosmico (*Weltbegriff*)»⁸ di filosofia, che conferisce al filosofo la sua cittadinanza nel mondo. L'espressione kantiana «metafisica come scienza» fa insomma i conti con un concetto di scienza che mette capo ad un'idea di sistema, la cui estensione tocca da un lato il motivo teoretico di una riflessione sui limiti della ragione e del suo uso, e dall'altro quello pratico-comunitario concernente la posizione e le finalità dell'uomo in quanto cittadino del mondo.

In tale contesto l'opporvi di Kant ai suoi *ex colleghi* razionalisti non si delinea semplicemente come critica di quella *ontologia orgogliosa* che pretende di determinare gli oggetti a partire dai soli concetti, ma si rivolge anche contro il fatto stesso che la metafisica possa essere solo un affare di

genti, si può dunque star certi che sempre si tornerà alla metafisica, come si torna ad un'amata dalla quale ci si è separati» (KrV, A 850 B 878).

5 Cfr. KrV, B XV-XVI.

6 L'unità sistematica è in Kant, appunto, «ciò che solo fa della conoscenza comune scienza» (KrV, A 832 B 860).

7 KrV, A 839 B 867. «La filosofia è la scienza dell'adeguatezza di tutte le conoscenze rispetto alla destinazione dell'uomo» (R 4970, AA XVIII 44).

8 KrV, A 838 B 866.

scuola⁹. Così, la critica kantiana, corrodendo gli assunti teoretici della scuola razionalistica, sgretola nel contempo l'idea stessa di una metafisica di scuola. L'edificio teorico costruito da Wolff e dai suoi scolari deve per questo, agli occhi di Kant, essere riattraversato per intero sin nelle sue fondamenta, e sottoposto a critica in quella sua sedimentazione dottrinarica che finirebbe col renderlo inagibile rispetto alla realizzazione degli scopi ultimi dell'umanità.

Il contegno antidottrinario che ispira costantemente la riflessione kantiana sulla metafisica esercita una profonda attrattiva su Heidegger¹⁰.

Se solo si pensa che quest'ultimo prende le mosse in *Essere e tempo* proprio dall'intento preliminare di operare una *Destruktion* della «tradizione ontologica», che vada al fondo di quelle sedimentazioni dottrinarie che hanno finito per avvolgere nell'oscurità il senso stesso della domanda sull'essere, e che nel far ciò egli si propone di circoscrivere la tradizione metafisica «nelle sue possibilità (il che vuol dire sempre nei suoi *limiti*)»¹¹, si comprende quanto forti siano state le sollecitazioni che Kant ha offerto al suo interprete.

Non a caso, al di là delle posizioni oscillanti¹² assunte nei riguardi della filosofia kantiana quanto all'apporto che essa avrebbe dato alla problema-

9 Garelli parla a questo proposito dell'«istanza di una filosofia intesa come concetto cosmico» la quale, «dopo aver operato una dissoluzione delle aporie della scuola muovendo dall'interno della scolastica stessa, si trasforma in quell'ideale di saggezza che nelle tre massime del paragrafo 40 della *Critica del Giudizio* (pensare da sé, pensare al posto di chiunque altro e pensare in armonia con se stessi) agisce nel proprio spazio mondano come un'autentica *Weltweisheit*» (G. GARELLI, *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalità, sistema [1781-1790]*, Pendragon, Bologna 1999, p. 78). In merito alla distinzione tra concetto scolastico e concetto cosmico di filosofia vedi H. HOHENEGGER, *Kant filosofo dell'architettura. Saggio sulla critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 29-37.

10 In relazione all'interpretazione che Heidegger dà della *Critica della ragion pura* come fondazione della metafisica, P. Vinci chiarisce il senso del fondare heideggeriano nei termini del «recupero di un atteggiamento domandante contro un inquadramento disciplinare che nel suo tramandarsi finisce con l'apparire scontato e non più degno di essere messo in discussione» (P. VINCI, *Soggetto e tempo*, Bagatto, Roma 1988, p. 31).

11 Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 2, p. 31; trad. it. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chioldi, Longanesi, Milano 1976, p. 41. Sul ricorso heideggeriano al gergo della filosofia trascendentale cfr. H. DECLÈVE, *Heidegger et Kant*, Nijhoff, La Haye 1970, p. 100; A. FABRIS, *Introduzione a "Essere e Tempo" di Heidegger*, Carocci, Roma 2000, pp. 28-29; dello stesso vedi anche *Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, in «Teoria», 7, 1987, pp. 105-129, p. 127, n. 68.

12 Cfr. a questo proposito H. HOPPE, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Fran-

tica ontologica, Heidegger riconosce comunque in Kant un interlocutore privilegiato¹³, che occupa un posto di rilievo nella storia dell'ontologia.

Si tratterà, allora, di intensificare i termini di quella interazione ermeneutica che Heidegger intende ingaggiare con Kant nel modo di un «dialogo pensante tra pensatori»; un dialogo che vada oltre i possibili giudizi sulla maggiore o minore fedeltà di Heidegger al testo kantiano, e che dia conto di un'interpretazione nella quale l'interpretato prende parte attiva, fornendo all'interprete, non un testo da *sfogliare*¹⁴, non una dottrina filosofica, ma indicazioni precise su un certo modo di atteggiarsi nei riguardi del *problema della metafisica*. Così il titolo *Kant e il problema della metafisica* non introduce semplicemente una lettura di Kant che dica cose diverse da quelle che Kant ha testualmente detto, ma indica il modo in cui Heidegger intende riconoscere nell'autore della *Critica della ragion pura* la tempra di un «metafisico» di razza, che appare autenticamente e visceralmente rivolto alla metafisica *in quanto problema*.

2. Metaphysica generalis e metaphysica specialis

Questo riconoscimento viene tributato a Kant nell'ambito di una prospettiva che Heidegger precisa nel modo seguente: «Fondazione della metafisica in totale significa svelamento della possibilità intrinseca dell'ontologia»¹⁵.

Il merito di Kant consiste, dunque, nell'aver posto il problema della metafisica alla luce di una questione più radicale concernente la *possibilità* dell'ontologia. È questo il senso in cui Heidegger, nelle pagine introduttive del *Kantbuch*, assume i termini della rivoluzione kantiana, nell'intento di farsi strada in seno alla *Critica della ragion pura* con gli strumenti erme-

kfurt a. M. 1970, pp. 284-317, in part. pp. 286-290; A. CICALLO, *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 83-90.

13 Sulle ragioni che fanno di Kant un interlocutore privilegiato nel dialogo che Heidegger intrattiene con il pensiero occidentale cfr. J.F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp. 112-119.

14 Heidegger non sembra distante dalle indicazioni ermeneutiche che lo stesso Kant fornisce nella prefazione ai *Prolegomeni*. Egli indirizza la *Critica della ragion pura*, non già a chi voglia sfogliarla, ma a coloro che non si sottraggano alla fatica di meditarla (Cfr. *Prol.*, AA IV 261; trad. it. p. 39); là dove il senso di questo «meditare» si configura kantianamente nel ruolo attivo che è richiesto al lettore per accedere ad una scienza rispetto alla quale nessuno può essere indottrinato, ma solo pungolato e guidato a pensare in prima persona.

15 KPM, p. 12; trad. it. p. 21.

neutici propri dell'indagine condotta in *Essere e tempo*. E tuttavia si tratta di un approccio che, almeno nei primi stadi della sua indagine, Heidegger ritaglia proprio all'interno del testo kantiano.

In particolare: il tratto veramente rivoluzionario dell'indagine trascendentale si rivela, secondo la prospettiva heideggeriana, nell'aver ricondotto il problema della *metaphysica specialis* al problema più radicale della *metaphysica generalis*.

È questa la formula scolastica sotto la quale Heidegger sintetizza l'atteggiamento di Kant che, intimando ai metafisici di sospendere i lavori, avanza la necessità di un'indagine *propedeutica*, senza la quale qualsiasi tentativo di estendere la conoscenza al di là dei limiti dell'esperienza dà luogo solo ad una costruzione babelica di sillogismi incentrati su vuote fantasticherie. Questa indagine propedeutica oppone ad ogni ricetta metafisica prescritta dalle scuole il progetto di un sapere ancora da costruire. Un progetto che, mettendo momentaneamente da parte ogni pretesa di accedere ad enti soprasensibili, si rivolge alla domanda circa la possibilità di una conoscenza a priori in generale¹⁶.

Dunque la piega che Kant impone al pensiero metafisico, e che è messa bene in rilievo nelle prime pagine del *Kantbuch* heideggeriano, può riassumersi nella seguente formulazione: ogni indagine specifica sul soprasensibile, sia essa rivolta alla natura dell'anima, all'esistenza di Dio o alla costituzione del mondo nella sua totalità¹⁷, dal momento che presuppone, in

16 «Ora, sembrerebbe naturale che, non appena abbandonato il terreno dell'esperienza, non sia possibile costruire subito un edificio con le conoscenze che si possiedono – senza sapere da dove provengano – e dando credito a principi fondamentali di cui non si conosce l'origine, se prima non ci sia assicurati con delle indagini scrupolose della sua fondazione; e dunque sembrerebbe naturale che, molto tempo prima, fosse stata sollevata invece la questione sul modo in cui l'intelletto possa giungere a tutte queste conoscenze a priori, e su quale sia l'estensione, la validità e il valore che queste ultime possono avere» (KrV, A 3 B 7). La questione dei giudizi sintetici a priori viene presentata da Kant come «la pietra dello scandalo sulla quale devono naufragare tutti i dogmatici della metafisica» (*Entdeckung*, AA VIII 226; trad. it. p. 107).

17 A volere essere precisi, l'indagine cosmologica si differenzia dalla psicologia e dalla teologia razionale proprio per il fatto che non ha per oggetto un ente soprasensibile. I concetti cosmologici infatti si riferiscono alla sintesi completa dei fenomeni esterni, dunque avanzano la pretesa di accedere ad un incondizionato che Kant stesso definisce «intrafenomenico» (KrV, B 447 A 419). Ad ogni modo, sebbene le idee trascendentali che innervano il dibattito cosmologico «non superino l'oggetto quanto alla specie, cioè i fenomeni, e abbiano a che fare esclusivamente con il mondo dei sensi, tuttavia esse spingono la sintesi fino a un grado che oltrepassa ogni possibile esperienza» (KrV, A 420 B 447). Il mondo, in quanto *totalità*

quanto conoscenza a priori, di spingersi al di là dei limiti dell'esperienza, richiede anzitutto di essere interrogata proprio sulla legittimità di questo presupposto. L'indagine sugli oggetti soprasensibili richiede, dunque, che si risponda preliminarmente alla domanda circa la *possibilità* che la conoscenza si riferisca a priori ad oggetti.

A passare al vaglio della critica kantiana è «il nome superbo (*der stolze Name*) di ontologia, la quale pretende di fornire conoscenze sintetiche a priori di cose in generale in una dottrina sistematica»¹⁸. Ad una siffatta pretesa Kant contrappone, com'è noto, il progetto più modesto di una analitica dell'intelletto puro, volta a chiarire innanzitutto la genesi e insieme la legittimità dei concetti e dei principi che regolano ogni possibile discorso sulle cose, sugli oggetti. Kant contrappone, così, ai *presunti* progressi della metafisica razionalistica l'urgenza di un passo indietro che misuri la tenuta di questi progressi sul terreno di un'indagine tesa ad accertare la legittimità del passaggio dal piano della pura pensabilità logica degli oggetti, ovvero dal piano dei concetti mediante i quali pensiamo a priori oggetti in generale, al piano concernente gli oggetti in quanto esistenti. Proprio questo passaggio non avrebbe ricevuto, nel modello d'indagine promosso prima da Leibniz e poi da Wolff con i suoi accoliti, una fondazione adeguata. In questo senso la metafisica razionalistica, a dispetto delle sue stesse pretese, rimane secondo Kant, «inconsapevolmente nel campo della logica, senza aver fatto un passo verso la metafisica»¹⁹.

La critica trascendentale è volta, al contrario, ad assicurare i limiti entro cui le forme logiche del pensiero si esibiscono, si legittimano come oggettivamente significanti, esprimendo così i termini di quel guadagno conoscitivo sul piano ontologico che Kant scandisce mediante la distinzione tra *Logica generale* la quale «astrae da ogni contenuto della conoscenza intellettuale e dalla diversità dei suoi oggetti, e non ha a che fare con nient'altro se non con la semplice forma del pensiero»²⁰, e *Logica trascendentale* che

dei fenomeni esterni, se da un lato non implica il riferimento della conoscenza ad un ente soprasensibile, dall'altro implica la pretesa che la sintesi del molteplice sensibile, sulla quale si fonda ogni conoscenza, si spinga in direzione di un oggetto il cui concetto non può essere adeguatamente esibito nell'esperienza. In ragione di ciò, se le idee cosmologiche non indicano, in linea di principio, oggetti che trascendono l'esperienza, ciò non toglie, comunque, che la sintesi *completa* del molteplice fenomenico cui esse si riferiscono, trascende ogni possibile esperienza.

18 KrV, A 247 B 303.

19 *Fortschritte*, AA XX 610; trad. it. p. 86.

20 KrV, A 54 B 78.

invece «prenderebbe in considerazione anche l'origine delle nostre conoscenze degli oggetti»²¹.

La logica trascendentale non può prescindere, come invece fa la logica nel suo uso meramente formale, dal rapporto che ogni conoscenza ha *in generale* con il suo possibile oggetto. Essa, al contrario, si configura come l'indagine che assicura l'ambito legittimo nel quale *pensare* un oggetto significhi anche poterlo *conoscere* in quelle determinazioni, connessioni e rapporti, che lo riguardano *in quanto* oggetto esistente.

Se Kant, dunque, intende congedare «il nome superbo di ontologia», per far posto al «nome più modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro»²², ciò non testimonia affatto la volontà di prendere congedo dalla problematica ontologica, ma risponde piuttosto al progetto di darne una fondazione rigorosa; un aspetto questo che la lettura heideggeriana di Kant è volta ad evidenziare contro le interpretazioni della prima *Critica* di ispirazione antimetafisica²³.

E del resto, come si vedrà tra poco, il termine «ontologia» non viene affatto bandito dal lessico kantiano, quanto piuttosto usato in quella declinazione critica che ne legittima la cittadinanza nel sistema della nuova filosofia trascendentale²⁴.

21 KrV, A 55 B 80.

22 KrV, A 247 B 303.

23 «Fin dall'opera *Kant e il problema della metafisica*, del 1929, Heidegger, distanziandosi dal neokantismo, ritiene [...] che Kant fondi una vera e propria «ontologia», nel senso della wolffiana «*metaphysica generalis*» (G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 44). L'Autore accusa, tuttavia, in Heidegger il carattere pervasivo di una «ontologia finitista» che sacrifica gli elementi di fecondità presenti nel discorso kantiano sul noumeno (cfr. *ivi*, p. 45).

24 Kant mantiene, così, il nome di ontologia, sebbene contenuto e significato di ontologia mutino radicalmente: «Palesamente egli ha reclamato con questo riferimento terminologico la pretesa di universalità dell'ontologia per la filosofia trascendentale. Al posto tuttavia di comprenderla come «aspetto delle cose» egli l'ha intesa come condizione della verità in generale. L'ontologia si configura così come «analitica dell'intelletto». Con ciò Kant ha posto un dominio della metafisica tradizionale (l'ontologia) su nuove basi, nella misura in cui lo determina a partire dall'intero della ragione. Mediante ciò tuttavia l'ontologia viene, d'altra parte, rifiutata come conoscenza positiva, e viene così dimostrata impossibile come scienza. Esattamente in questo senso Kant ha parlato di «far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenomenologia generalis*)» - e non vi è alcun dubbio che questa «scienza negativa» sia la *Critica della ragion pura* (J. STAHL, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1991, p. 63). Pur individuando un tratto

Dunque la *Critica della ragion pura* propone un progetto di rigorizzazione dell'ontologia di matrice wolffiana, ovvero di quell'ontologia che si presenta come dottrina dei principi primi della nostra conoscenza e di tutte le cose in generale²⁵. Un progetto di fondazione, quello kantiano, nel quale alla fiducia in una presunta *armonia prestabilita* tra le leggi del pensiero e le strutture dell'essere, subentri invece un'indagine *critica* incentrata sui limiti entro cui i *principi primi della nostra conoscenza* possano essere legittimati come principi ontologici²⁶.

Questa istanza di una fondazione rigorosa dell'ontologia oppone alle grandi costruzioni teoriche del razionalismo metafisico il progetto più modesto di un edificio del sapere da costruire sulle solide basi dell'esperienza. Solide basi di cui, però, l'esperienza può farsi testimone solo nella misura in cui essa stessa viene innanzitutto messa in questione, ovvero viene interrogata circa la sua capacità di offrire oggetti per una conoscenza possibile.

Se è vero, infatti, che la prima *Critica* considera valida solo quella conoscenza che si rivolge agli oggetti dell'esperienza, agli oggetti che possono essere dati ai sensi, tuttavia il punto di vista trascendentale, nel suo tratto peculiare, non presuppone l'esperienza come un che di già dato, individuando piuttosto nella stessa risoluzione del problema metafisico concernente i giudizi sintetici a priori la fondazione della possibilità dell'esperienza. Dunque è la stessa esperienza, come orizzonte di senso nel quale si danno gli oggetti per una conoscenza possibile, che deve essere fondata quale unico terreno legittimo per le conoscenze sintetiche a priori.

decisivo della riformulazione kantiana della questione ontologica, J. Stahl non sembra, però, tenere nella giusta considerazione il contributo positivo che proprio tale riformulazione dà sul piano della conoscenza dell'ente sensibile.

25 Cfr. CH. WOLFF, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. I, Bd. 2, §§ 1-190 ; trad. it. a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999.

26 G. Santinello mostra con lucidità i termini in cui si colloca, all'interno della *Critica* kantiana, la problematica ontologica, quando sottolinea: «Kant non ha mai pensato ad una estraneità fra le strutture logiche universali del pensiero ed il reale. Ha stabilito soltanto, contro il razionalismo, che il passaggio dal logico al reale debba essere criticamente giustificato e non ammesso dogmaticamente» (G. SANTINELLO, *Metafisica e critica in Kant*, Pàtron, Bologna 1965, p. 34). Per un approfondimento del rapporto della filosofia trascendentale di Kant con l'ontologia di derivazione wolffiana cfr. G.B. SALA, *Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie*, in «Philosophisches Jahrbuch», 95, 1988, pp. 18-53, in cui si evidenziano, insieme agli elementi di rottura, tratti di profonda continuità.

Come recita una formula perentoria della *Preisschrift* sui progressi della metafisica:

Il compito supremo della filosofia trascendentale è dunque il seguente: come è possibile l'esperienza²⁷.

«Come è possibile l'esperienza?» È una domanda che, nel congegno dell'indagine trascendentale di Kant, risulta di fatto indistinguibile dalla domanda «come sono possibili i giudizi sintetici a priori?», dalla quale prende avvio la riflessione kantiana sulla possibilità della metafisica. E ciò perché l'esperienza, in quanto contesto unitario del darsi dei fenomeni in generale, è essa stessa un problema di ordine metafisico, nella misura in cui implica conoscenze che si spingono *al di là* di ciò che è semplicemente dato.

In tale prospettiva il ritorno all'esperienza, che Kant auspica in contrapposizione all'incauto vagare della ragione nello spazio incerto degli enti soprasensibili, non è traducibile in un sommario diniego della metafisica che implichi come corollario la riduzione del territorio della ragione al solo dominio concernente la fondazione di una teoria della conoscenza dell'ente fisico; come se l'esperienza potesse costituire una sorta di rifugio dove il pensiero trovi finalmente ristoro dalle vane fatiche dell'interrogare metafisico.

Quando Kant tributa a Hume il merito di averlo svegliato dal sonno dogmatico, non intende infatti indicare nell'empirismo un mero correttivo del razionalismo metafisico, come troppe volte è stato detto. Al contrario Kant saluta in Hume colui che, pur nella controluce di uno scetticismo radicale, ha indicato il fatto che gli stessi giudizi di esperienza implicano una pretesa metafisica; e cioè la pretesa connessa ad una conoscenza che vada al di là di quanto può essere effettivamente, di volta in volta, esperito. Gli attestati di stima che Kant rivolge a Hume sono diretti al «sagace»²⁸ pensatore che, immergendosi nell'esperienza, ne ha per così dire sfiorato il fondo intimamente metafisico.

In questo senso la metafisica si configura in Kant come questione generale, come *metaphysica generalis*, nel senso (più ampio) che essa non riguarda solo la conoscenza del soprasensibile, ma investe anche la conoscenza del sensibile.

Il *problema della metafisica* pone, dunque, di fronte al compito di «sot-toporre la stessa ragione pura, cioè la facoltà di conoscere in generale qualcosa a priori, ad una precisa ed *ampia critica* (*einer genauen und ausführlichen Kritik*) in modo da capire la possibilità di un'estensione reale della conoscenza mediante questa facoltà riguardo sia al sensibile che al

27 *Fortschritte*, AA 275; trad. it. p. 83.

28 *Prol.*, AA 260; trad. it. p. 37.

soprasensibile, come anche la sua limitazione riguardo al soprasensibile, se in esso questa estensione non dovesse essere possibile»²⁹. L'«ampia critica», di cui si fa menzione in questo passo della *Preisschrift* sui progressi della metafisica, non riguarda dunque semplicemente la metafisica in quanto disciplina *scolastica* rivolta ad oggetti soprasensibili, ma investe la stessa pretesa metafisica che Kant vede all'opera in seno alla conoscenza sensibile in quanto conoscenza che mette capo pur sempre ad una facoltà conoscitiva a priori.

E la *Wende* kantiana, del resto, non fa che rendere esplicito come la metafisica debba essere interrogata nella sua possibilità *in generale* di riuscire come conoscenza che si riferisce a priori ad oggetti; un'interrogazione che ricomprende la stessa conoscenza dell'ente fisico nell'orizzonte problematico della metafisica:

Per una volta, allora, si tenti di vedere se non possiamo forse adempiere meglio ai compiti della metafisica, ammettendo che siano gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza: ciò che di per sé meglio si accorderebbe con l'auspicata possibilità di una conoscenza a priori degli oggetti, che stabilisca qualcosa su questi ultimi prima che essi ci vengano dati³⁰.

«Stabilire qualcosa sugli oggetti prima che essi ci vengano dati» è questione che indica la zona *vestibolare* attraverso la quale la conoscenza dell'ente sensibile celebra il suo ingresso nell'ambito delle questioni metafisiche; e cioè delle questioni che ruotano attorno alla domanda circa la possibilità di conoscenze sintetiche a priori.

Si tratta della zona vestibolare, nella quale Kant vede all'opera la filosofia trascendentale, quella «prima parte» della metafisica che «si occupa di concetti a priori, i cui oggetti corrispondenti possono essere dati adeguatamente nell'esperienza»³¹.

3. La possibilità dei giudizi sintetici a priori come possibilità dell'esperienza

I termini di questa adeguazione vengono offerti proprio nel progetto kantiano di una fondazione dell'ontologia su basi rigorose, che stabiliscano i limiti nei quali si rende legittima la sua pretesa di fornire conoscenze

29 *Fortschritte*, AA XX 320; trad. it. pp. 132-133. Corsivo mio.

30 KrV, B XVI.

31 KrV, A 845 B 875.

sintetiche a priori di cose in generale. Nella prima sezione della *Dottrina trascendentale del metodo*, dedicata alla *Disciplina della ragion pura nell'uso dogmatico*, Kant, ribadendo come la filosofia si distingue dalla matematica per il fatto che, diversamente da questa, essa non può costruire i propri concetti poiché non dispone della possibilità di esibirne a priori l'intuizione corrispondente, sottolinea:

Le proposizioni sintetiche che si riferiscono a cose in generale, la cui intuizione non si può dare affatto a priori, sono trascendentali. Pertanto le proposizioni trascendentali non possono mai darsi a priori tramite la costruzione dei concetti, ma unicamente secondo concetti. Esse contengono soltanto la regola in base alla quale deve essere cercata empiricamente una certa unità sintetica di ciò che non può essere rappresentato a priori intuitivamente (delle percezioni). In nessun caso, però, esse possono presentare a priori uno qualsiasi dei loro concetti, ma possono farlo soltanto a posteriori per mezzo dell'esperienza, la quale a sua volta diviene possibile sulla base di quei principi sintetici³².

Qui Kant mette bene in evidenza il legame che, in seno alla filosofia trascendentale, annoda possibilità dei giudizi sintetici a priori e possibilità dell'esperienza. Contro il procedere per inferenze della metafisica razionalistica, Kant ribadisce come il vero e unico argomento dimostrativo che concerne le proposizioni sintetiche a priori sia l'esperienza, la quale a sua volta, però, da tali proposizioni sintetiche è resa possibile³³.

Le proposizioni trascendentali che si riferiscono a priori a oggetti in generale devono essere legittimate come anticipazione di quell'esperienza che altrimenti non si renderebbe neppure possibile in quanto esperienza, disperdendosi in un flusso di sensazioni non riferibili *ad alcun oggetto*³⁴:

32 KrV, A 720-721 B 748-749.

33 «Così nessuno può comprendere in maniera ben fondata la proposizione: tutto ciò che accade ha una causa, partendo da questi semplici concetti dati, e pertanto questa proposizione non è un dogma, sebbene da un altro punto di vista – ossia nell'unico campo del suo uso possibile, cioè l'esperienza – essa possa essere dimostrata benissimo in maniera apodittica. Ma sebbene debba essere dimostrata, essa prende il nome di principio e non di teorema, per la particolarità che essa possiede, di rendere essa stessa possibile il proprio argomento dimostrativo – cioè l'esperienza – e di dover essere presupposta in quest'ultima» (KrV, A 737 B 766).

34 «L'esperienza, dunque, ha come fondamento i principi della sua forma a priori, vale a dire le regole universali dell'unità nella sintesi dei fenomeni, e la realtà oggettiva di queste regole – intese come condizioni necessarie – la si può mostrare

Il principio supremo di tutti i giudizi sintetici è dunque questo: ogni oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in un'esperienza possibile³⁵.

In tale prospettiva, il contenuto cui si riferiscono i giudizi sintetici a priori, il contenuto per cui tali giudizi a priori si dicono sintetici, sebbene non possa riguardare oggetti che trascendono l'esperienza, non è tuttavia un contenuto empirico, perché consiste nell'*anticipazione* dell'esperienza in quanto sintesi possibile di un molteplice che nella stessa esperienza viene dato; si tratta di un contenuto che riguarda la sintesi empirica quanto al suo fondamento non empirico, quanto, cioè, alla possibilità che la sintesi del molteplice empirico venga anticipata nella sintesi del molteplice puro dello spazio e del tempo. Kant parla a questo proposito di un «contenuto

nell'esperienza, anzi persino nella possibilità dell'esperienza. Al di fuori di questo rapporto, però, le proposizioni sintetiche a priori sono del tutto impossibili, poiché non hanno un terzo termine, e cioè un oggetto nel quale l'unità sintetica dei loro concetti possa mostrare una realtà oggettiva» (KrV, A 156-157 B 196).

- 35 KrV, A 158 B 197. Ciò non indica tuttavia semplicisticamente una riduzione dell'oggetto a mero costrutto del soggetto. È vero, cioè, che la caratterizzazione rigorosa dell'esperienza, secondo quanto richiesto dalla filosofia trascendentale, implica la sintesi del molteplice demandata all'intelletto, in quanto «facoltà di congiungere a priori, e di portare sotto l'unità dell'appercezione il molteplice di rappresentazioni date» (KrV, B 135). Ma è altrettanto vero che il soggetto, nel senso rigorosamente kantiano, non si configura tale in virtù di una sua presunta autoevidenza e autosussistenza metafisica, dall'alto delle quali esso detterebbe le regole al corso dell'esperienza. Nella prospettiva kantiana, il soggetto presenta al contrario la fisionomia meno pacifica di un «io penso», che si spende nella fatica di conquistare una evidenza sintetica che lo riguarda non solo e non tanto come io, ma proprio come il *possibile* intessersi di relazioni sulle quali si fondano l'esperienza e la sua conoscibilità in quanto esperienza di *oggetti*. Come sotto-linea M. Adinolfi: «come la relazione al soggetto è costitutiva per l'oggettività dell'oggetto, così lo è per il soggetto la relazione all'oggetto. Il realismo empirico di Kant indica proprio questo: che *reale* è soltanto l'esperienza, la relazione di un soggetto all'oggetto» (M. ADINOLFI, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p. 122). E F. Schneider parla di un rapporto di «*Ko-Konstitution*» che lega in Kant autocoscienza trascendentale e realtà dell'esperienza (F. SCHNEIDER, *Kants transzendente Dialektik oder die Unvernunft in der Vernunft*, Attempto, Tübingen 1999, p. 28). Per L. Amoroso si tratta di un «coinvolgimento ontologico» del soggetto nell'esperienza, «giacché concerne la possibilità ontologica dell'esperienza, non la sua realtà ontica (la realtà di due enti – il soggetto e l'oggetto – in rapporto fra loro» (L. AMOROSO, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984, p. 18).

trascendentale che l'intelletto porta mediante l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale nelle sue rappresentazioni»³⁶.

La questione della possibilità dei giudizi sintetici a priori indica, dunque, la strada per cercare e riconoscere in seno all'esperienza ciò che essa non può consegnare come mero *dato* sensibile; per cercare e riconoscere, nella sintesi del molteplice dato, l'*oggetto* di un'esperienza possibile.

È questo il senso in cui, secondo Kant, si rende possibile una conoscenza a priori degli oggetti che stabilisca qualcosa su di essi prima che ci vengano dati; è questo, cioè, il senso in cui può essere accreditata l'ipotesi *rivoluzionaria* che siano gli oggetti a regolarsi sulla nostra conoscenza.

La questione della possibilità dei giudizi sintetici a priori, articolata nel suo legame inscindibile con la questione circa la possibilità dell'esperienza, rappresenta l'interrogazione, ponendo la quale Kant intende corrodere i presupposti ontologici sottesi tanto al razionalismo quanto all'empirismo. Adottando una formula più concisa, si può dire che Kant, se con la domanda «come sono possibili giudizi sintetici a priori?», sottopone a critica le pretese della metafisica razionalistica, con la domanda «come è possibile l'esperienza?» si rivolge contro quelli che egli ritiene gli eccessi dogmatici dell'empirismo.

Il senso di un'ontologia non sufficientemente venuta a problema starebbe, infatti, alla base di quegli errori che accomunano empirismo e razionalismo. Locke come Leibniz (l'uno secondo la sola intuizione, l'altro secondo il solo pensiero), pretesero di accedere alle cose sulla base della presupposizione indebita che tali cose possano offrirsi alle fonti della conoscenza, scevere da quel tessuto di connessioni che sta al fondamento stesso del loro presentarsi fenomenico. Di contro, ciò che la filosofia trascendentale intende mettere in chiaro, in connessione alla questione della possibilità dei giudizi sintetici a priori, è proprio lo statuto *ontologico* dell'oggetto fenomenico, che non è riducibile né al puro esser dato nell'intuizione, né al puro essere pensato mediante concetti. Esso piuttosto concerne la possibilità che il pensiero mediante la *sintesi* riferisca «un'intuizione data a un oggetto»³⁷.

Utilizzando un modello esplicativo ricorrente nella filosofia trascendentale, si può dire che nell'intuizione l'oggetto viene dato, ma è mediante il pensiero (in connessione all'intuizione) che esso viene conosciuto *in quanto* oggetto.

36 KrV, A 79 B 105.

37 KrV, B 304. «In noi l'intelletto e la sensibilità possono determinare degli oggetti soltanto se sono congiunti fra di loro. Se li separiamo avremo intuizioni senza concetti oppure concetti senza intuizioni, e in entrambi i casi rappresentazioni che non potremo riferire ad alcun oggetto» (KrV, A 258 B 314).

4. Il significato ontologico della svolta trascendentale

Si tratta di un *discernimento*, quello attuato dal pensiero mediante i concetti puri, che non esprime una mera prestazione cognitiva, ma assume nella prospettiva kantiana un carattere ontologico. Con ciò naturalmente non si intende che la prestazione dell'intelletto sia causa del venire all'esistenza degli oggetti; eventualità drasticamente esclusa dalla ricusa kantiana di un intelletto intuente. Il carattere ontologico dei concetti puri dell'intelletto riguarda piuttosto il fatto che, solo in virtù della sintesi operata dall'intelletto in seno al molteplice intuito secondo le forme a priori dello spazio e del tempo, lo stesso molteplice dell'intuizione sensibile guadagna lo statuto ontologico di *oggetto* di esperienza³⁸. Come afferma Kant, esponendo le linee direttive della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, «le categorie si riferiscono agli oggetti dell'esperienza in modo necessario e a priori, perché è solo per mezzo di esse che, in generale, si può pensare un qualsiasi oggetto di esperienza. La deduzione trascendentale di tutti i concetti a priori ha dunque un principio a cui dev'essere indirizzata tutta quanta l'indagine: il principio cioè per cui quei concetti devono essere conosciuti come condizioni a priori dell'esperienza (sia dell'intuizione che si trova in essa, sia del pensiero)»³⁹.

Perciò non può scandalizzare che Heidegger individui il compito della deduzione trascendentale «nel mettere in luce l'essenza ontologica delle categorie», nel senso che esse «costituiscono in generale qualcosa come un oggetto, ma in modo tale che il dato empirico stesso diventa soltanto allora un elemento oggettuale (*ein Gegenständliches*). Per usare una formula estrema – continua Heidegger – potremmo dire che solo le catego-

38 «Ogni individuazione di configurazioni e sequenze regolate, che rientra nell'essenza della conoscenza, è preceduta dunque da un processo, in forza del quale tali congiunzioni innanzitutto si producono nella coscienza. E poiché gli oggetti sono complessi di semplici rappresentazioni, anche oggetti dell'intuizione in generale possono risultare solo a condizione che si compia una sintesi tale che però poi in egual misura sia anche la condizione di possibile conoscenza di oggetti. L'atto che precede l'individuazione di relazioni determinate tra sensazioni è nello stesso tempo il modo in cui si costituiscono oggetti a partire dalla molteplicità diffusa. Non solo la conoscenza dell'esperienza, anche gli oggetti dell'esperienza stessa hanno la loro origine in un'unica attività» (D. HENRICH, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heidelberg 1976, p. 21).

39 KrV, A 93-94 B 126.

rie, ovvero il pensiero puro ad esse inerente, procurano un oggetto al dato intuitivo»⁴⁰.

Del resto Kant, nella *Critica del Giudizio* indicherà esplicitamente i concetti puri dell'intelletto come «*ontologische Prädicate*»⁴¹.

Né può essere un caso che nella *Preisschrift* sui progressi della metafisica, titolo che figura frequentemente a piè delle pagine del *Kantbuch* del '29, Kant finisca con l'identificare in modo inequivocabile filosofia trascendentale e ontologia:

L'ontologia è quella scienza (come parte della metafisica) che costituisce un sistema di tutti i concetti e principi dell'intelletto, solo in quanto questi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi, e quindi sono tali che possono essere comprovati dall'esperienza. L'ontologia non tocca il soprasensibile, che pure è lo scopo finale della metafisica, ma appartiene [...] alla metafisica solo come propedeutica, come l'ingresso o il vestibolo della metafisica vera e propria, ed è chiamata filosofia trascendentale perché contiene le condizioni e i primi elementi di ogni nostra *conoscenza a priori*⁴².

Merito indubbio di Heidegger è proprio quello di avere sottolineato con forza, pur in una prospettiva che ha finito con lo stravolgerne il senso, la tesi che legge nella *Wende* trascendentale una profonda ridiscussione della problematica ontologica. Come evidenzia lo stesso Heidegger: «l'ontologia diviene ora, e per la prima volta, problema. E con ciò si produce la prima e più profonda scossa nell'edificio della metafisica tradizionale»⁴³.

40 M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 25, hrsg. von I. Görland, p. 332; trad. it. *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, a cura di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano 2002, p. 197). Il testo raccoglie le lezioni sulla *Critica della ragion pura* tenute da Heidegger a Marburgo nel WS 1927/28. È stato giustamente sottolineato che la deduzione trascendentale, volta ad accertare la validità dei concetti puri dell'intelletto in quanto concetti riferiti a priori ad oggetti, può riuscire nel suo intento, solo se insieme «riesce come esibizione dei loro carattere ontologico» (C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit. pp. 97-98). Cfr. a questo riguardo anche M. BARALE, *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, Pisa 1988, pp. 300-309.

41 KU, AA V 181.

42 *Fortschritte*, AA XX 260; trad. it. p. 66. Cfr. a questo proposito la lettera di Kant a J. Jacob Sigismund Beck del 20 gennaio 1792 (*Briefe*, AA XI 314; trad. it. pp. 272-273). Già nella *Architettonica della ragion pura* Kant identifica, comunque, filosofia trascendentale e ontologia (cfr. KrV A 845 B 873). Cfr. *supra*, p. 21.

43 KPM, p. 12; trad. it. p. 20. Ritroviamo tale giudizio anche nelle lezioni tenute da Heidegger nel semestre estivo del 1928 a Marburgo: «E' piuttosto necessario sottolineare che l'analitica della *Critica della ragion pura* costituisce il primo

E si può ancora convenire con Heidegger che la peculiare impostazione della problematica ontologica offerta dalla prima *Critica*, «non è affatto indirizzata in via primaria alla fondazione delle scienze positive»⁴⁴.

Il rapporto istituito da Kant tra fondazione dei giudizi sintetici a priori e possibilità dell'esperienza rimane, infatti, una questione squisitamente metafisica, rispondente all'elaborazione di un'ontologia critica, nella quale vengano assicurati i limiti entro cui si rende possibile una conoscenza che si riferisca a priori ad oggetti⁴⁵.

L'intento primario della *Critica della ragion pura* non è rinvenibile nel progetto di una fondazione della scienza fisica. E' piuttosto la fisica in quanto conoscenza dell'ente sensibile ad essere ricompresa come un

tentativo, dopo Platone e Aristotele, di rendere realmente l'ontologia problema filosofico» (M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 26, p. 191; trad. it. *Principi metafisici della logica*, a cura di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 1990, p. 179).

44 KPM, p. 12; trad. it. p. 20.

45 In questa prospettiva l'*Analitica trascendentale* pone le condizioni di una critica, condotta in forma esplicita in sede di *Dialettica trascendentale*, che congela la possibilità della conoscenza del soprasensibile per il fatto che il soprasensibile delimita uno spazio nel quale non è possibile conoscere alcunché come oggetto, dal momento che, stante ai risultati della deduzione trascendentale e dello schematismo, «oggetto» in senso proprio indica la possibilità che il pensiero operi una sintesi in seno al molteplice dato nell'intuizione. La pretesa sottesa alla metafisica dogmatica contravviene a quelle condizioni, assicurate dall'*Analitica trascendentale*, che rendono possibile che la conoscenza possa in generale riferirsi a qualcosa come ad un oggetto: «Così, dunque, il concetto di oggetti puri semplicemente intelligibili è completamente sprovvisto di tutti i principi della loro applicazione, poiché non si può sapere in alcun modo come debbano essere dati, ed il pensiero problematico – che pure riserva un posto per loro – serve soltanto a delimitare come uno spazio vuoto i principi empirici, senza contenere in sé né presentare un qualsiasi altro oggetto della conoscenza al di fuori della sfera di questi ultimi» (KrV, A 259 B 260-261). Questo sarebbe il significato di una critica della metafisica che prende le mosse da una riformulazione della *metaphysica generalis* condotta in sede di *Analitica trascendentale*. E su questo punto si concentra l'interpretazione di Heidegger, che intende rimarcare come la profonda scossa provocata da Kant in seno alla metafisica non riguardi primariamente le imputazioni contestate in sede di *Dialettica trascendentale* alle discipline della *metaphysica specialis*, ma sia legata ad una problematizzazione radicale della *metaphysica generalis* che occupa lo spazio teorico dell'*Estetica* e dell'*Analitica*: «Con la trasformazione della *metaphysica generalis*, si smuovono le fondamenta della metafisica tradizionale, e in tal modo viene a vacillare l'edificio stesso della *metaphysica specialis*» (KPM, p. 125; trad. it. p. 110). A questo riguardo cfr. C. PICHÉ, *Le Schematisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant*, in «Les études philosophiques», 23, 1986, pp. 79-99, p. 82-83.

affare metafisico, tant'è che essa figura nel disegno architettonico della ragion pura come «metafisica della natura», accanto alla «metafisica dei costumi»⁴⁶.

In un certo senso si può dire che la fondazione kantiana della fisica si presenta, nell'economia della prima *Critica*, come una sorta di benefico effetto collaterale legato all'impostazione del problema concernente la possibilità dei giudizi sintetici a priori. E precisamente la fisica trova assicurato il proprio terreno, gli *oggetti* dell'esperienza, nel contesto di un'indagine che vede la fondazione della possibilità delle conoscenze sintetiche a priori come problema connesso alla fondazione della *possibilità* dell'esperienza; e dunque nel contesto di una critica che lega la questione della conoscenza ad un profondo ripensamento della problematica ontologica.

Ad interessare Kant non è allora, in prima istanza, una fondazione della scienza della natura, ma una metodica, un sistema della metafisica⁴⁷, che ha come suo centro nevralgico l'elaborazione di un'ontologia critica.

Indicativo a questo proposito il fatto che Kant riconosca nel «celebre Wolff» lo spirito sistematico che avrebbe potuto apprestare alla metafisica il cammino sicuro della scienza, se solo gli fosse venuto in mente di prepararsi prima il terreno mediante una critica della ragion pura⁴⁸.

46 Cfr. KrV, A 841 B 869.

47 Come sottolinea G. Tonelli, «Kant non ebbe mai la presunzione di insegnare agli scienziati la metodologia delle loro scienze [...] Ciò che Kant si proponeva di fondare nella *Critica* era la metafisica, e la metafisica soltanto» (G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant*, Primi, Napoli 1987, p. 286).

48 KrV, B XXXVII. Heidegger insiste in *Kant e il problema della metafisica* sul fatto che Kant presenta la sua *Critica* come un «trattato del metodo» commentando: «Il che non deve però far pensare, in questo caso, a una dottrina concernente la tecnica del procedimento, bensì alla determinazione completa "di tutto il contorno", di tutta la "struttura interna" dell'ontologia. In questa fondazione della metafisica, come progetto della possibilità interna dell'ontologia, viene delineato l'intero "disegno per un sistema della metafisica"» (KPM, p. 16 ; trad. it. p. 24). Certo lo stesso concetto di sistema subisce mutazioni significative nel contesto della prospettiva critico-trascendentale, assumendo connotati che lo differenziano non poco dal modo in cui tale concetto si articola nella filosofia di Wolff. A questo riguardo cfr. H. HOHENEGGER, *op. cit.*, p. 40; N. HINSKE, *Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*, in *Actes des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Funke, Bouvier, Bonn 1991, vol I, pp. 157-177, p. 173.

VI ONTOLOGIA E METAFISICA

1. *Inaggirabilità della questione ontologica*

La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana¹.

Liberarsi della metafisica figura come un'impresa irragionevole, almeno quanto irragionevolmente dogmatico sarebbe avventurarsi nel suo spazio di indagine senza un'appropriata ricerca che della metafisica stabilisca le condizioni di possibilità.

Questo fondamentale assunto, che costituisce nel contempo uno dei più importanti risultati della critica kantiana, non sembra oggi aver perso il suo vigore, dato lo straordinario fiorire di studi sulla metafisica anche in un ambito che, come quello del pensiero analitico, non è certo immune, soprattutto nelle sue fasi iniziali, dalla tentazione di congedare la metafisica quale problema originato da cattive abitudini linguistiche².

Il motto kantiano sulla inaggirabilità della questione metafisica nel contesto dell'indagine filosofica torna, non a caso, a risuonare, sebbene in un quadro radicalmente mutato, in un saggio del 1999 di Martin e Heil intito-

1 KrV, A VII.

2 Sul rapporto inizialmente conflittuale tra filosofia analitica e metafisica cfr. A. C. VARZI, *Ontologia e metafisica*, in *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D'Agostini e N. Vassallo, Einaudi, Torino 2002, pp. 157-193, p. 157; B. Weissmahr fa seguire ad una prima fase dichiaratamente anti-metafisica, che in linea con le teorie del Wiener Kreis trova il suo manifesto nel saggio di Carnap *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, una fase in cui il progressivo articolarsi e arricchirsi dell'indirizzo analitico porta a rivedere le profonde diffidenze iniziali nei confronti della metafisica (Cfr. B. WEISSMAHR, *Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1991², pp. 25-30).

lato emblematicamente *The Ontological Turn*³. E' un saggio il cui titolo dà di fatto espressione ad una tendenza che soprattutto negli ultimi venti anni ha coinvolto anche i pensatori di area analitica, ma che nel contempo può indicare la punta estrema di un rivolo risalente, con alterne vicende, agli esordi della *Linguistic Turn*, sino a lambire le affermazioni di Russell in merito alla natura oggettiva della forma logica che sta alla base degli enunciati, nonché le discussioni di Frege sullo statuto ontologico degli enti matematici⁴.

Certo, questa forma di ostinata sopravvivenza della metafisica, persino in luoghi ad essa poco familiari, porta ad interrogarsi sul profilo teorico da attribuire al genere di metafisica che ancora oggi può trovar posto all'interno delle pratiche analitiche. Tale interrogazione può tradursi in questioni più specifiche quali, ad esempio: che ne è oggi della *filosofia* in quanto

3 C. B. MARTIN e J. HEIL, *The Ontological Turn*, in *New Directions in Philosophy*, a cura di P. A. French e H. K. Wettstein, Midwest Studien in Philosophy, XXIII, Blackwell, Oxford 1999, pp. 34-60, p. 57.

4 P. Parrini rinviene in seno all'indirizzo analitico un originario orientamento metafisico rintracciabile innanzitutto nell'atomismo logico di Russell. E parla a questo proposito di una concezione che muove «dall'assunzione di un isomorfismo logico tra una proposizione formulata in modo logicamente corretto e il fatto che essa rappresenta, per arrivare alla conclusione che la logica costituisce, a un tempo, l'intelaiatura di un unico linguaggio ideale perfetto e il rispecchiamento degli aspetti strutturali della realtà» (P. PARRINI, *Metafisica e filosofia analitica*, in «Annuario di filosofia», 2000, pp. 147-169, p. 147). Della stessa idea è K. Mulligan, per il quale la metafisica costituisce una parte integrante della tradizione analitica: «Lo testimoniano le distinzioni fregeane tra i regni delle entità fisiche, psicologiche e ideali, e tra entità saturate e insature; le metafisiche russelliane, mooreane e ramseyane degli universali, delle relazioni e dei valori. Anche un nemico della "metafisica" come Carnap è l'autore di una costruzione del mondo che si inserisce in una lunga tradizione di tentativi che parte da Whitehead, Russell e Nicod, fino a Goodman» (K. MULLIGAN, *Métaphysique et Ontologie*, in *Précis de philosophie analytique*, a cura di P. Engel, Puf, Paris 2000; trad. it. *Metafisica e ontologia*, in «aut-aut», 2002, 310/311, pp. 116-143, p. 116). Del resto lo stesso Varzi, nel sottolineare – come si è visto – una conflittualità originaria tra orientamento analitico e metafisica, specifica tuttavia che le invettive di tono anti-metafisico lanciate da autori come Russell, Moore, Carnap, più che un rifiuto della metafisica *tout court*, «costituiscono un attacco a un certo modo di fare metafisica, troppo spesso improntato all'abuso di paroloni e costrutti oscuri piuttosto che alla chiarezza e al rigore argomentativo» (A. C. VARZI, *Ontologia e metafisica*, cit., p. 157). Per una ricostruzione dei principali orientamenti metafisici che costellano la tradizione analitica cfr. F. D'AGOSTINI, *Metaontologia. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su "ontologia e "metafisica"*, in «aut-aut», 310-311, 2002, pp. 144-180, in part. p. 157. L'Autrice assume peraltro in modo più problematico la tesi di un'alleanza iniziale tra questione ontologica e tradizione analitica.

scienza delle cause e dei principi primi? Che ne è delle domande ultime rivolte alla determinazione dell'assoluto, dell'essenza delle cose, del fondamento del reale? Oppure ancora, tanto per richiamare formule più direttamente legate al pensiero moderno: cosa resta della metafisica in quanto indagine sui principi primi della conoscenza, o in quanto ricerca delle condizioni che rendono possibile l'esperienza? Alcune tra le questioni appena menzionate vengono non a caso intercettate nel contributo di Enrico Berti e messe in gioco, nell'ambito di questo primo incontro del Giornale di Metafisica, quali spunti di discussione per tratteggiare il rapporto e insieme la distanza tra ontologia analitica e metafisica classica, in una prospettiva che tende a declinare la dottrina aristotelica nella forma di una «metafisica dell'esperienza». In tale prospettiva la metafisica guadagnerebbe, secondo Berti, la sua consistenza in relazione alla «problematicità dell'esperienza», le cui ragioni rimandano alla necessità del riferimento ad un Assoluto trascendente⁵.

Le domande poste da Berti rimangono anche sullo sfondo del contributo di Claudio Ciano, il quale esordisce rilevando con toni più decisi la difficoltà di mettere in comunicazione metafisica classica e tradizione analitica, per poi approfondire il tema della problematicità dell'esperienza in connessione, però, ad una «ontologia della libertà» nella quale il rapporto tra assolutezza del principio e problematicità dell'esperienza implicherebbe, al contrario di quanto sostenuto da Berti, la non-necessità del passaggio dall'esperienza all'Assoluto e la non-necessità del passaggio dall'Assoluto all'esperienza⁶.

Al di là delle divergenze appena rilevate, emerge nei due contributi la preoccupazione per le sorti della metafisica, nonché un'attenzione particolare alla rotta che il problema dell'essere prende all'interno delle pratiche analitiche, specie in connessione con quella che, almeno ad uno sguardo generale, appare come la tendenza diffusa a riformulare il problema ontologico sullo sfondo di una progressiva marginalizzazione delle questioni più direttamente legate alla trascendenza.

Si tratta in fondo, sul filo di questa preoccupazione accorta, di contestare, nel senso giuridico di chiederne ragione, il ricorso stesso a termini quali «ontologia» e «metafisica» all'interno di un indirizzo che, proprio nell'appello ad un uso meno «vago» del linguaggio, ha trovato la risorsa primaria

5 Cfr. E. BERTI, *Ontologia analitica e metafisica classica*, in «Giornale di metafisica», XXIX, 2007, 2, pp. 305-316.

6 Cfr. C. CIANCIO, *Problematicità dell'esperienza e libertà del principio*, in «Giornale di metafisica», XXIX, 2007, 2, pp. 327-336.

per demolire, seguendo con ciò un orientamento tipicamente contemporaneo, gli edifici teorici del passato, in riferimento ai quali invece «ontologia» e «metafisica» si presentano certamente come termini più familiari, o, potremmo dire, di impiego domestico⁷.

Eseguito in modo rigoroso questa norma di accortezza critica si può sperare forse da un lato di non subire come un dato storico incontrovertibile il passeggiare indisturbato, all'interno dell'universo filosofico contemporaneo, di espressioni almeno in apparenza eccessivamente promiscue quali, per esempio, «ontologia analitica». Ma soprattutto si può resistere ad una tentazione che va in senso diametralmente opposto: e cioè alla tentazione di separare in modo netto e irreversibile il lavoro del filosofo analitico da quello del metafisico di professione; cosa che oscurerebbe, ed è quello che qui più interessa, la possibilità di cogliere nella stessa tradizione metafisica le risorse ermeneutiche per una comprensione storicamente e teoreticamente più consapevole dei problemi che costellano l'orbita delle pratiche analitiche.

Non è nostra intenzione avventurarci in un'impresa del genere in modo sistematico. Ciò richiederebbe uno spazio molto più ampio di quello previsto da questo contributo.

Quanto si è appena detto può, invece, servire come indicazione metodica, nonché come esplicitazione delle coordinate teoriche, del presente lavoro. In esso, infatti, verrà preso in esame un aspetto specifico degli orientamenti analitici più recenti, messo in rilievo e discusso nel contributo di Achille Varzi, concernente in particolare un certo modo di intendere il rapporto tra ontologia e metafisica. Tuttavia non si entrerà nel merito della questione, se non per tirarne un filo che invece ci condurrà ai grandi temi metafisici del passato.

Il passato verso il quale si indirizza la nostra attenzione non è però quello della metafisica classica di impronta aristotelica, ma un passato per così dire più *moderno*, quello popolato dai grandi sistemi razionalistici, e insieme attraversato da una rivoluzione filosofica, la svolta trascendentale, destinata a cambiare in modo irreversibile le coordinate dell'universo metafisico. È qui, infatti, in questo passato, che la questione del rapporto tra ontologia e metafisica si precisa in termini sistematici e insieme si ridefinisce, grazie alla svolta trascendentale kantiana, come il luogo nel quale

⁷ Ciò acquista peraltro ulteriore rilevanza, specie se si considerano i casi, per la verità abbastanza frequenti negli ultimi anni, in cui il ricorso a termini siffatti, in particolare al termine «ontologia», compare con una certa disinvoltura e all'insegna di una vaghezza i cui contorni superano di gran lunga la vaghezza che gli analitici rimproverano ai metafisici.

la trascendenza viene ripensata in connessione ad una nuova impostazione della questione ontologica, nella quale viene in primo piano il problema dell'esistenza.

2. Realtà ed esistenza

È dunque seguendo queste indicazioni generali di metodo, che ci accostiamo a quella che, nell'ambito delle pratiche analitiche, si presenta come una consuetudine terminologica «oggi piuttosto diffusa», secondo la quale «l'ontologia si occuperebbe di stabilire che cosa c'è, ovvero di redigere una sorta di inventario di tutto l'esistente, mentre la metafisica si occuperebbe di stabilire che cos'è quello che c'è, ovvero di specificare la natura degli articoli inclusi nell'inventario»⁸.

Si può assumere questa consuetudine sullo sfondo di un atteggiamento che ha da sempre caratterizzato l'indirizzo analitico, ma che si è delineato in modo preciso in Quine, l'autore che non a caso, insieme a Strawson, viene comunemente indicato quale promotore del rilancio della questione ontologica nel campo dell'analisi del linguaggio. Questo atteggiamento rintraccia come regola per un'interpretazione corretta degli enunciati la possibilità di esplicitare l'impegno che siamo disposti ad assumere circa l'esistenza degli oggetti di cui parliamo, distinguendolo, isolandolo rispetto all'ambito che concerne i predicati che riferiamo a tali oggetti. Più esattamente, la distinzione tra il piano ontologico e il piano della predicazione⁹ innerva la strategia mediante la quale Quine, sulla scia della teoria delle descrizioni di Russell, ridiscute in radice il rapporto tra il significato di un enunciato e il credito ontologico che concediamo o dobbiamo concedere ai termini che compaiono nell'enunciato, specie nel caso in cui tali termini implicino il riferimento ad entità problematiche. Così ad es. il significato dell'enunciato «Pegaso vola» non implicherebbe la necessità di attribuire a Pegaso una qualche esistenza, sia pure quella riferibile ad un'entità mentale; non implicherebbe cioè la necessità di riguardare Pegaso come un termine che *denota* qualcosa. È quanto si rende esplicito nella possibilità di tradurre, di quantificare l'enunciato «Pegaso vola», secondo la forma: *esiste un x* (*x*

8 A. C. VARZI, *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in «Giornale di metafisica», XXIX, 2007, 2, pp. 285-303, p. 285.

9 F. D'Agostini parla, a proposito di Quine, di un «dualismo ontologico-predicativo che viene in luce nel saggio di Russell e che [...] ricalca il dualismo dell'ontologia fregeana oggetto/concetto» (F. D'AGOSTINI, *Ontologia ermeneutica e ontologie analitiche*, in «Teoria», XXII, 2002, 1, pp. 43-92, p. 58).

è *Pegaso e x vola*). Come si vede, il termine Pegaso viene sgravato della sua portata ontologica perdendo la caratteristica di nome riferibile ad un ente, per figurare ora in posizione *predicativa*, mentre il carico *ontologico* grava sulla variabile *x*, e dunque sull'operatore esistenziale, nel quale si rende esplicito il quadro di riferimento ontologico preliminarmente adottato nell'espressione «Pegaso vola»; un quadro di riferimento che, potremmo dire, ha ben poco a che fare con la ratifica o non ratifica, di una qualche esistenza, sia essa anche solo mentale, di un cavallo alato di nome Pegaso, ma che riguarda, come dice Quine in *On What There is* «l'uso che facciamo delle variabili vincolate. L'uso dei presunti nomi – continua il testo – non può costituire criterio, dal momento che si può sempre disconoscere la loro funzione denominativa, a meno che non si possano individuare le entità corrispondenti in ciò che affermiamo in termini di variabili vincolate»¹⁰. Resta da chiarire in che misura la specificazione in chiave ontologica, operata da Quine, della teoria delle descrizioni di Russell sollevi in senso stretto un problema di ordine ontologico. Lo stesso Quine del resto, se da un lato richiama per primo in area analitica l'attenzione sul problema ontologico, riformulandolo nella domanda perentoria «che cosa esiste?»¹¹, dall'altro non manca di sottolineare la fisionomia squisitamente linguistica della questione posta con questa domanda: «Le variabili vincolate, in ontologia, servono non per riuscire a sapere ciò che vi è, ma per sapere ciò che una data asserzione o una data tesi, nostra o altrui, *dice* che vi sia; e questo è un problema propriamente linguistico, non un problema ontologico»¹².

Tuttavia risulterebbe ingenuo leggere in questa confessione i tratti di una formulazione del problema ontologico in chiave linguistica che possa semplicemente tradursi in una opzione anti-ontologica a favore del linguaggio.

La questione che pone Quine, evidenziando la natura linguistica della domanda su *ciò che vi è*, segnala invece, a nostro avviso, l'opzione critica contro un modello di ontologia che non faccia fino in fondo i conti con una difficoltà da sempre legata alla ricerca sull'essere; difficoltà che potremmo caratterizzare come la naturale resistenza dell'essere a esibirsi nel discorso; specie là dove il problema dell'essere si precisa in modo *univoco* come problema concernente l'esistenza delle cose, come problema che *trascen-*

10 W. V. O. QUINE, *On What There Is*, in IDEM, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1961², p. 12; trad. it. *Su ciò che vi è*, in *Il problema del significato*, a cura di E. Mistretta, Ubaldini, Roma 1966, p. 13.

11 Ivi, p. 1; trad. it. p. 3.

12 Ivi, p. 15-16; trad. it. p. 16.

de ciò che possiamo *dire* sulle cose che esistono, per riguardare invece la stessa esistenza di ciò di cui parliamo.

Sono questi in realtà i termini di quella *distinzione* tra il piano ontologico e il piano predicativo (tra il piano dell'esistenza e il piano dei predicati attribuibili a ciò che viene supposto come esistente) che, nella prospettiva di Quine, andrebbe esplicitata mediante una traduzione, quantificazione, degli enunciati finalizzata a immunizzarli il più possibile dal pericolo di indebite presupposizioni ontologiche; distinzione che comunque figura come la sintassi di base di un *certo modo* in cui oggi viene spesso a scandirsi il rapporto tra ontologia e metafisica: l'ontologia toccherebbe il piano dell'esistenza delle cose, il piano propriamente ontologico appunto, mentre la metafisica concernerebbe l'ambito dei predicati che si possono attribuire ad una cosa, e precisamente, nel caso specifico della metafisica, l'ambito dei predicati che ineriscono ad una cosa in modo *essenziale*.

Tuttavia, un destino beffardo fa sì che proprio la riottosità dell'essere a mostrarsi nel discorso renda la stessa ricerca ontologica tradizionalmente restia ad assumere i toni univoci e perentori della domanda di Quine su *che cosa esiste*.

A testimonianza di questa resistenza non parla solo l'arcinoto adagio aristotelico sui *molti modi* in cui si articola il discorso intorno all'essere (citato del resto dallo stesso Varzi alla fine del suo contributo come prospettiva che mal si concilia con l'idea di una chiara delimitazione del campo dell'ontologia rispetto al dominio dell'indagine metafisica¹³), ma anche, e soprattutto, un'altrettanto nota circostanza storica: la domanda intorno all'essere, sebbene da sempre protagonista sulla scena filosofica, ha accettato di esporsi come disciplina a sé stante dai contorni più o meno nettamente delineati¹⁴ e di ricevere per così dire il suo battesimo epistemico

13 Cfr. A. C. VARZI, *Sul confine tra ontologia e metafisica*, cit., pp. 299-300.

14 Nella delineazione di questi contorni svolgono un ruolo fondamentale le *Disputationes metaphysicae* di Suárez, non a caso indicate da più parti, sebbene da prospettive e con motivazioni molto diverse, quale punto di svolta decisivo nel progressivo delinarsi della moderna ricerca ontologica. Cfr. ad es. É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1981; trad. it. *L'essere e l'essenza*, a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg Neuauflage 2003; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner, Hamburg 1990. Un accurato confronto tra queste letture viene offerto da C. Esposito in appendice alla sua traduzione delle *Disputationes metaphysicae* (Bompiani, Milano 2007).

sotto il nome di “ontologia” solo nel XVII¹⁵, per poi registrare attraverso l’opera di Wolff e dei suoi scolari, quegli sviluppi sistematici che nel contempo segneranno una profonda svolta nella stessa impostazione della ricerca sull’essere.

Nel quadro di questa svolta, che si potrebbe caratterizzare in fondo come la moderna svolta della *metafisica* in chiave *ontologica*, le sorti dell’essere appaiono invischiate in un processo complesso le cui dinamiche in verità avevano coinvolto già gli sviluppi della filosofia tardo-scolastica: si tratta di un processo che da un lato vede l’ineluttabile precisarsi in modo *univoco* del senso dell’essere in quanto esistenza, dall’altro però segna il progressivo e altrettanto ineluttabile imporsi di un modello di indagine ispirato all’idea della continuità ontologica tra essenza ed esistenza; là dove le ragioni dell’ente esistente tendono a essere ricondotte alle ragioni di un possibile realizzato, in una prospettiva nella quale l’esistenza viene, in ultima analisi, compresa come realizzazione del possibile.

La chiarificazione dell’esistenza, intesa prima da Wolff come *complementum possibilitatis*, e poi da Baumgarten come ulteriore predicazione che *completa* la nozione di una cosa, come *predicato reale*, rimane legata alla determinazione di ciò che connota essenzialmente la *res*, di ciò che, potremmo dire, connota l’esistente in quanto esso è in generale *qualcosa*. L’esistenza, dunque, si esplicita in connessione con la ragione incontraddittoria nella quale si tengono insieme le caratteristiche inerenti ad una cosa, che coincide, dal punto di vista gnoseologico, con il principio a partire dal quale la cosa che esiste si fa trasparente in ciò che *essenzialmente* la rende possibile in quanto tale.

Possibile in questo senso – vale la pena ricordarlo – non indica semplicemente il non (o il non ancora) esistente. Non si tratta, cioè, nel caso della scuola razionalistica, di popolare il mondo di entità che non esistono, di quelle entità, per intenderci, che «offendono il senso estetico» di Quine¹⁶, contravvenendo al principio di sobrietà ontologica. Si potrebbe dire anzi che l’ontologia razionalistica, in quanto scienza del possibile, concerne intrinsecamente «ciò che esiste». Tuttavia essa (ri)comprende ciò che esiste a partire dalle ragioni interne dell’ente in quanto tale, quelle ragioni (identificate nel principio di non contraddizione e nel principio di ragion sufficiente¹⁷) per cui un ente è *in generale* qualcosa e non niente:

15 Una ricostruzione ragionata, e non meramente sinottica, delle prime occorrenze del termine “ontologia”, si trova in E. FICARA, *Die Ontologie in der “Kritik der reinen Vernunft”*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 86-89.

16 W. V. O. QUINE, *op. cit.*, p. 4; trad. it. p. 5.

17 A chiarire come il principio di ragion sufficiente in Wolff concerna primariamente

«*Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere seu quatenus ens est*»¹⁸.

Ora, questo progressivo assorbimento dell'essere dell'ente esistente nel quadro delle *realitates* che connotano l'ente in quanto tale¹⁹, costituisce il bersaglio privilegiato di una lettura, anche piuttosto diffusa, che sottolinea in seno alla scuola razionalistica uno sbilanciamento dell'indagine sull'essere a favore dell'essenza, della *realitas entis*; sbilanciamento di cui

te, insieme al principio di non contraddizione, l'essenza, la possibilità di una cosa, vale l'indicazione fornita da Honnefelder il quale, riprendendo l'esempio addotto da Wolff nel § 53 dell'*Ontologia*, scrive: «Mentre il principio di ragion sufficiente può riferirsi tanto all'esistenza (*Dasein*) quanto all'esser così (*Sosein*), la causa riguarda sempre solo la *actualitas*, l'esistenza attuale, non l'essenza di una cosa. Dal costruttore in quanto causa, così adduce Wolff come esempio, dipende il fatto che la casa esista attualmente, non però che, e perché, essa è costruita così come è costruita, vale a dire non dipende il fatto che essa ha questa determinata essenza. La possibilità nella quale consiste l'essenza della casa è in quanto tale necessaria e indipendente dal costruttore, così che esiste grazie al costruttore ciò che indipendentemente da lui è un che di possibile» (L. Honnefelder, *op. cit.*, p. 331).

- 18 CH. WOLFF, *Philosophia Prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. II, Bd. 3, § 1. Come sottolinea E. Ficara: «L'ente viene dunque compreso come il possibile. Anche ciò che esiste effettivamente è e appartiene all'ambito dell'ente, solo nella misura in cui esso è possibile» (E. FICARA, *op. cit.*, p. 102). Questa impostazione dell'indagine ontologica viene del resto resa esplicita dallo stesso Wolff, quando nella *Metafisica tedesca*, al § 15, che non a caso precede e prepara il paragrafo che definisce l'ente (*Ding*), sottolinea: «Poiché soltanto il possibile può diventare reale (*würklich*), tutto ciò che è reale è anche possibile; e dalla realtà (*Wirklichkeit*) si può sempre concludere senza difficoltà alla possibilità. Se cioè vedo che qualcosa esiste, posso ammettere che esso possa esistere, e che pertanto non contenga in sé neppure nulla di contraddittorio» (CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. I, Bd. 2; trad. it. a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999).
- 19 G. B. Sala, ricostruendo le linee direttive di questo sviluppo, sottolinea: «L'esistenza costituisce [...] il completamento dell'*essentia* o della possibilità interna, che da parte sua viene definita come la quintessenza delle determinazioni essenziali (*essentialia*) di una cosa. Già per Wolff valeva la determinazione completa come principio di individuazione. Baumgarten assume da allora questa dottrina corrente e fa un ulteriore passo. Non solo tutto ciò che esiste è determinato senza soluzione di continuità, ma anche all'opposto tutto ciò che è determinato completamente è già per questo esistente, nella misura in cui la determinazione completa coincide con l'esistenza» (G. B. SALA, *Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», 95, 1988, pp. 18-53, p. 26).

farebbe le spese la possibilità di una chiarificazione adeguata dell'esistenza in quanto stato d'essere che pertiene alle cose nella misura in cui esse semplicemente sono, esistono.

Come dire: la questione della *realtà dell'ente esistente*²⁰ avrebbe avuto la meglio sulla questione concernente *l'esistenza dell'ente reale*.

In tal modo, quella costitutiva ambiguità che connota la nozione stessa di ente (nonché l'originaria ambivalenza del termine «realtà») già messa in rilievo nelle *Disputationes metaphysicae* di Suárez sullo sfondo della distinzione tra l'ente inteso come participio del verbo essere (che «significa l'atto di essere, in quanto esercitato, ed è lo stesso che esistente in atto»²¹) e l'ente come nome (che «significa, in senso formale, l'essenza di una cosa che possiede o può possedere l'essere» o «essenza reale»²²), sembra risolversi a vantaggio di questa seconda opzione.

Non si vuole qui discutere di quanto quello che è stato indicato come l'indirizzo *essenzialistico* della scuola wolffiana rimanga effettivamente impermeabile, nella sua peculiare declinazione di teoria ontologica del possibile, alle istanze proprie di un discorso sull'esistenza²³.

Importa piuttosto sottolineare come valutazioni di questo tipo non possano prescindere da un'analisi volta ad individuare in che misura, e in quale prospettiva, l'ontologia di matrice razionalistica rimanga legata ad un riferimento di ordine teologico, a quell'*ens realissimum*, che, segnando la continuità ontologica tra essenza ed esistenza²⁴, assicura la continuità epistemica tra *Realphilosophie* e teoria dell'esistenza.

20 Qui «realtà» è inteso nel senso in cui Suárez parla di «essenza reale (*essentia realis*)», come di ciò che pertiene propriamente, essenzialmente, ad una cosa, astraendo dalla sua esistenza attuale (*praescindendo ab actuali existentia*). Si tratta della «astrazione precisiva» volta a fornire la nozione *precisa* di ente come di ciò che possiede intrinsecamente, a prescindere dalla sua effettiva esistenza, quell'attitudine ad esistere che lo distingue, in quanto *reale*, da ciò che invece si configura come una «mera invenzione» dell'intelletto (Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae. Universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes, Opera omnia*, tomi XXV e XXVI, a cura di C Berton, Olms 1998², II. 4; trad. it. a cura di C. Esposito, cit., pp. 485-507). «Reale» in questo senso, indicando ciò che può esistere, rientra primariamente nel dominio del possibile. Possibilità che nel caso di Suárez è propria di ciò che non è contraddittorio.

21 F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, cit., II. 4.3; trad. it. p. 489.

22 *Ibidem*

23 Un simile interrogativo percorre, limitatamente alla filosofia di Wolff, il lavoro di P. KOBAYASHI, *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff, Trauben*, Torino 2004, teso a rintracciare nella psicologia il luogo nel quale si incontrano «ontologia essenzialistica» e teoria dell'esistenza.

24 C. La Rocca individua così l'impostazione data da Baumgarten alla questione

Quest'ultimo aspetto appare particolarmente significativo nel contesto della nostra indagine, in quanto indicativo di un preciso modo di intendere il rapporto tra ontologia e metafisica nell'ambito della *Schulphilosophie*.

La questione della continuità ontologica tra essenza ed esistenza, il senso dunque, per cui in Wolff l'esistenza si chiarisce come *complementum possibilitatis*, e in Baumgarten (più radicalmente) come incremento predicativo della cosa, non è cioè propriamente di pertinenza dell'indagine ontologica, di quella indagine che nell'uso scolastico viene indicata come *metaphysica generalis*, ma rientra nel campo della *metaphysica specialis*. Lo stesso Wolff è esplicito in proposito, quando nel § 14 della *Metafisica tedesca*, caratterizzando l'esistenza come compimento del possibile (*Erfüllung des Möglichen*), sottolinea che il chiarimento di «come il possibile pervenga alla realtà effettuale (*Wirklichkeit*) sarà mostrato più avanti, a suo luogo, riguardo a Dio, quale essere necessario e indipendente (§§ 928, 929), e riguardo alle altre cose (§§ 565 sgg., 572 sgg., 930)»²⁵. I paragrafi nei quali Wolff afferma di dover fare i conti con la questione dell'esistenza riguardano rispettivamente la teologia e la cosmologia, dunque campi che rientrano nel dominio della *metaphysica specialis*²⁶.

In ciò si dà una precisa caratterizzazione del rapporto tra *ontologia* (metafisica generale) e *metafisica speciale*: allo stesso modo in cui l'esistenza viene compresa come compimento del possibile (sia esso nel senso del *complementum* di Wolff, sia esso nel senso radicale, *reale*, evidenziato da Baumgarten), la metafisica si caratterizza a sua volta come il *compimento* fisiologico dell'ontologia.

ontologica: «Ogni ente risulta esistente nella misura in cui la sua determinazione predicativa è pensata come completa; la possibilità di pensarla come completa è garantita a sua volta dal fatto che una tale *omnimoda determinatio* è pensabile come data, perché il suo sfondo è un ente in cui la totalità della predicazione e l'originarietà dell'esistenza sono unite: in tal modo, indipendentemente dalle forme umane di accesso all'una e all'altra, è certo a priori il darsi di un tutto di determinazioni predicative non solo logiche, ma ontologicamente fondate» (C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999, p. 71).

- 25 CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, cit., § 14. Si preferisce rendere «*Wirklichkeit*» con «realtà effettuale» e non con «realtà», come avviene invece nella traduzione qui utilizzata; e ciò per evitare i fraintendimenti cui l'uso del termine «realtà», specie nel contesto del presente saggio, potrebbe dar luogo.
- 26 J. ÉCOLE evidenzia a questo proposito come l'esistenza, in Wolff, non faccia parte della definizione dell'essere in generale (cfr. J. ÉCOLE, *Note sur la définition wolffienne de la philosophie*, in «*Studia Leibnitiana*», XXI, 1989, pp. 205-208, p. 207). Cfr. anche É. GILSON, *op. cit.*, p. 178; trad. it. p. 165).

Sarà la svolta trascendentale di Kant, quello stesso Kant che mette in crisi l'impianto dimostrativo della prova ontologica dell'esistenza di Dio mediante la tesi che «l'essere evidentemente non è un predicato reale»²⁷, a ridiscutere i termini di questa continuità naturale tra ontologia e metafisica, tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, e a porre radicalmente in questione il modello epistemico di un'ontologia del possibile che può presentarsi come discorso sull'esistente solo in relazione alla dimostrazione dell'esistenza di Dio come *ens realissimum* nel quale si tengono insieme possibilità e realtà effettuale, essenza ed esistenza.

3. Il confine ontologico tra predicazione ed esistenza

Kant riscontra nel modello razionalistico l'atteggiamento superbo di un'ontologia dogmatica che «pretende di fornire conoscenze sintetiche a priori sulle cose in generale in una dottrina sistematica»²⁸, e che procede indisturbata in direzione di quegli enti soprasensibili, il cui statuto ontologico invece deve essere discusso nell'ambito di un'indagine preliminare che stabilisca i limiti entro i quali il concetto di una cosa può essere riconosciuto come il concetto di una cosa esistente: «nel semplice concetto di una cosa – dice infatti Kant – non si può riscontrare alcun carattere della sua esistenza»²⁹, e ciò perché l'*esistenza* non è un *predicato* della cosa, una nota rintracciabile con gli strumenti di una mera analisi concettuale: «se io penso una cosa, con i predicati che voglio e quanti ne voglio (persino nella determinazione completa), qualora soggiunga ancora che questa cosa è, con questo non aggiungo assolutamente nulla alla cosa. In caso contrario, infatti, non esisterebbe esattamente la stessa cosa che avevo pensato nel concetto, ma qualcosa di più, e io non potrei dire che esiste, appunto, l'oggetto del mio concetto»³⁰.

27 KrV, A 598 B 626. È significativo, in relazione a quanto si è sopra sottolineato a proposito dell'approccio essenzialistico di Wolff e Baumgarten alla problematica ontologica, il fatto che la critica kantiana della teologia razionale ha come suo fulcro la tesi che l'essere non è un predicato reale; una tesi dunque che costituisce l'opzione critica fondamentale, da un lato contro l'idea di comprendere l'esistenza come predicato che completa le determinazioni di una cosa, e dall'altro in generale contro l'idea di una metafisica che trovi il suo sigillo ontologico ed epistemico nella teologia razionale.

28 KrV A 247 B 303.

29 KrV, A 225 B 272.

30 KrV, A 600 B 628.

Come si vede, l'opzione antirazionalistica di Kant individua nella distinzione tra il piano dell'esistenza e il piano della predicazione una condizione imprescindibile perché si possa dire di qualcosa «che esiste», diversamente infatti «non esisterebbe esattamente la stessa cosa che avevo pensato nel concetto, ma qualcosa di più». Se l'esistenza, cioè, si risolvesse in un incremento predicativo della cosa, l'affermare che una cosa esiste, significherebbe parlare già di qualcosa di diverso rispetto a ciò di cui si afferma l'esistenza. In altre parole non si potrebbe dire di una cosa che essa esiste, senza implicare con ciò una cosa diversa rispetto a quella cui si riferisce l'affermazione di esistenza.

La tesi kantiana sull'essere, che già nel 1762³¹ (dunque ancora nel cosiddetto periodo precritico), aveva testimoniato l'insofferenza nei riguardi di un certo modo di fare metafisica, è destinata a confluire in un progetto critico che ridisegna alla radice il carattere dell'indagine ontologica. Un nuovo disegno, dunque, che deve guidare la ricerca sull'essere e che, secondo la prospettiva assunta nel presente lavoro, può essere così semplificato: al centro dell'indagine non è più la *cosa* con i suoi possibili predicati, la cui analisi porterebbe dritto alle ragioni che della cosa denotano l'esistenza. Al contrario, per Kant, si tratta di individuare i limiti entro i quali le connessioni logiche che regolano all'interno del giudizio il riferimento di un qualunque predicato ad una cosa possano tradursi in un discorso che concerne le cose in quanto esistenti.

Se non costituisce un incremento predicativo della cosa, l'esistenza, in versione questa che caratterizza in modo peculiare la svolta kantiana, sta dunque al centro di un'indagine preliminare, senza la quale qualsiasi discorso sulle *cose* si consegnerebbe alla superbia di un sapere visionario che scambia, per l'appunto, l'esistenza di una cosa con il semplice concetto di una cosa, l'esistente con il meramente (logicamente) possibile.

Del nuovo approccio alla problematica ontologica farà le spese la *metaphysica specialis*, o almeno quella metafisica giunta sino a Kant attraverso il filtro della *Schulphilosophie*. E ne farà le spese nel senso che i concetti

31 Cfr. *Beweisgrund*, AA II 72; trad. it. p. 113. In realtà la tesi compare già nella R 3706, databile verso la fine degli anni 50, e si presenta anche nelle RR 3725, 3736. Sull'importanza della R 3706 quale esempio paradigmatico di critica dell'argomento cartesiano condotta puramente sulla scorta della tesi che l'essere non è un predicato, cfr. J. SCHMUCKER, *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Steiner, Wiesbaden 1983, pp. 24-26. Sull'argomento cfr. anche G. B. SALA, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, p. 109.

concernenti l'anima in quanto sostanza, il mondo come totalità dei fenomeni esterni, e Dio quale *ens realissimum* che raccoglie in sé il complesso di tutti i predicati possibili dell'ente, risulteranno delegittimati in quanto concetti che possono essere *in generale* riferiti ad oggetti³², per essere invece riconosciuti nel loro uso regolativo, vale a dire come criteri che orientano l'intelletto in vista della maggiore unificazione possibile dell'esperienza.

Proprio la via del ritorno all'esperienza segna i termini di un ripensamento radicale del concetto di esistenza. Ciò non vuol dire naturalmente che la critica di Kant sposi senza riserve e senza ripensamenti la causa dell'empirismo. Se il concetto kantiano di esistenza non si riconosce nel motto razionalistico che intende l'essere come predicato reale, d'altra parte non si riconosce neppure nell'*esse est percipi* di matrice empiristica.

La questione dell'esistenza viene, semmai, impostata in modo radicalmente diverso, in un modo che lega, disinnescandone però il potenziale dogmatico, le istanze aprioristiche del razionalismo e la malizie scettiche dell'empirismo: se è l'esperienza sensibile ad assicurare il terreno sul quale, per Kant, è possibile portare avanti un discorso sull'esistente, d'altra parte ciò può avvenire solo a condizione che l'esperienza stessa risulti anticipata, diremmo *conosciuta a priori*, in quelle connessioni e relazioni che rendono possibile in generale riferire il molteplice sensibile ad un *ogget-*

32 Si tratta, tuttavia, di un ridimensionamento ontologico degli oggetti della *metaphysica specialis*, che nell'architettura del sistema kantiano prepara, nel contempo, il passaggio dall'ambito della conoscenza teoretica a quello dell'agire pratico, all'interno del quale il problema cosmologico della causalità libera, quello psicologico della immortalità dell'anima, e quella teologico dell'esistenza di Dio troveranno la loro legittima collocazione. Come afferma Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*: «Per conoscere un oggetto si richiede che io possa dimostrarne la possibilità (sia sulla base della sua realtà [*Wirklichkeit*], secondo la testimonianza dell'esperienza, sia a priori per mezzo della ragione). Io posso invece pesare ciò che voglio, solo che non mi contraddica, e cioè solo che il mio concetto sia un pensiero possibile, sebbene poi non possa garantire che, nell'insieme di tutte le possibilità, a questo concetto corrisponda o meno anche un oggetto. Ma per attribuire a un tale concetto una validità oggettiva (vale a dire una possibilità reale, dato che la prima era solo una possibilità logica) si richiede qualcosa in più. E questo qualcosa di più non c'è bisogno di cercarlo proprio nelle fonti teoretiche della conoscenza, poiché può trovarsi anche nelle fonti pratiche» (KrV, B XXVII, nota). Il ridimensionamento ontologico degli enti soprasensibili va dunque ricompreso nel quadro di un disegno sistematico entro il quale viene progettata la nuova *metaphysica specialis*: «La metafisica si divide in metafisica dell'uso speculativo e in metafisica dell'uso pratico della ragion pura, ed è quindi o metafisica della natura o metafisica dei costumi» (KrV, A 841 B 869).

to³³; un riferimento questo che implica in seno alla percezione l'impiego delle forme discorsive del pensiero, quali principi che determinano a priori la sensibilità in generale. Diversamente l'esperienza non potrebbe dir nulla sull'esistente, in quanto in essa non sarebbe riconoscibile il darsi di alcun oggetto. A dirla tutta l'esperienza stessa non sarebbe in generale possibile, perché scorrerebbe in un flusso di percezioni non riferibili ad alcunché: «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza»³⁴.

Così quando Kant, nell'*Analitica trascendentale*, connota le forme pure del pensiero come «concetti di un oggetto in generale»³⁵, egli indica con ciò i termini di una riforma radicale della wolffiana *dottrina intorno a tutte le cose in generale*, nella quale è insieme delineato il progetto di una nuova ontologia. Essa dismette i panni di una scienza deduttiva, di una formale *Prinzipienlehre* che, come si legge nella *Preisschrift* del 1791, si mostra di fatto, a dispetto dei suoi tentativi maldestri, impermeabile alle ragioni dell'esistente, rimanendo così confinata «inconsapevolmente sempre nel campo della logica, senza aver fatto un passo verso la metafisica»³⁶.

È il passo che, invece, intende compiere Kant. Un passo che non introduce alla metafisica in quanto discorso sugli enti trascendenti, su oggetti che trascendono l'esperienza, se non dopo aver messo in questione lo statuto ontologico di tali enti, nel quadro di un percorso teorico che riconfigura alla radice il senso stesso della trascendenza, e così della metafisica, in quanto conoscenza che anticipa l'esperienza secondo quelle regole a priori a partire dalle quali si rende possibile discernere in ciò che è esperito il *riferimento* ad un oggetto esistente. Si tratta precisamente del percorso che, in seno alla *Critica della ragion pura*, conduce dalla *Analitica dei concetti* alla *Analitica dei principi*. Lungo questa direzione i concetti puri dell'intelletto vedono specificato il loro *significato* trascendentale (ontologico), significato per cui essi sono appunto indicati come «concetti di un oggetto in generale», nelle *proposizioni fondamentali* (*Grundsätze*) che riguardano l'uso di tali concetti quali *principi* che regolano a priori quelle connessioni dell'esperienza in virtù delle quali la stessa esperienza si rende possibile come esperienza di og-

33 «Perché l'esistenza sia conosciuta, occorre che un giudizio la ponga come quella di un oggetto» (GILSON, É., *op. cit.*, p. 202; trad. it. p.189).

34 KrV, A 158 B 197.

35 KrV, B 128. Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, con una terminologia ancora vicina a quella wolffiana, i concetti puri dell'intelletto venivano definiti anche «rappresentazioni delle cose in generale» (KrV, A 245).

36 *Fortschritte*, AA XX 277; trad. it. p. 86.

getti, come il contesto di relazioni spazio-temporali determinate, all'interno del quale ciò che viene esperito è conosciuto *in quanto* oggetto.

È dunque lungo tale percorso che le istanze formali di un'indagine sull'oggetto in generale, destinate a rimanere tali per Kant nel modello scolastico di una *dottrina intorno a tutte le cose in generale*, si precisano come le condizioni trascendentali dell'esperienza, e perciò come condizioni di ogni possibile giudizio sull'esistente³⁷. Ciò si rende esplicito in modo precipuo nelle analogie dell'esperienza: «Ma allora – dice Kant – la determinazione dell'esistenza (*Existenz*) degli oggetti nel tempo potrà avvenire solo mediante la congiunzione nel tempo in generale, e quindi solo mediante dei concetti connettivi a priori. E dal momento che questi concetti comportano sempre una necessità, l'esperienza sarà possibile solo mediante una rappresentazione della connessione necessaria delle percezioni»³⁸.

«Documentare» l'esistenza di una cosa implica, perciò, non solo la percezione di essa, ma anche l'accordo di tale percezione con il quadro connettivo che istituisce l'orizzonte dell'esperienza possibile, e che permette di riconoscere in ciò che è percepito un *oggetto*, una cosa, e non il prodotto di una mera impressione soggettiva, o il frutto di un'allucinazione percettiva.

Così, se il modello visionario della metafisica razionalistica deve essere corretto nella direzione segnata dal ritorno all'esperienza, d'altra parte la stessa esperienza può documentare in modo credibile l'esistenza di qualcosa solo se ricompresa secondo quelle regole a priori di connessione dei fenomeni che forniscono i criteri per distinguere se un atto percettivo si rivolge ad un oggetto o si risolve in un mero gioco di rappresentazioni non riferibile ad alcunché di esistente. È proprio in questa possibilità di discernimento che Kant individua la risorsa per disinnescare il potenziale scettico presente in ogni ontologia empirista, respingendo però nel contempo le pretese dogmatiche del razionalismo.

L'esistenza, dunque, non è rilevabile tramite una radiografia concettuale dell'ente in quanto tale, ma non si consegna nemmeno agli strumenti diagnostici di una ricerca interamente schiacciata sul piano empirico. L'esistenza non è un *predicato* che completa la nozione di una cosa, tanto meno essa, però, costituisce un *dato* rilevabile empiricamente. Essa configura piuttosto una questione che, pur non essendo risolvibile sul piano della

37 Kant parla in questo senso della «possibilità dell'esperienza» come della «conoscenza in cui ultimamente tutti gli oggetti devono poter esserci dati, se la loro rappresentazione deve avere per noi realtà oggettiva» (KrV, A 217 B 264).

38 KrV, A 219 B 220.

semplice analisi concettuale, *trascende* però nel contempo il piano della mera datità empirica degli oggetti.

È questo, in ultima analisi, il connotato di senso dei concetti puri dell'intelletto in quanto concetti di un oggetto in generale. Essi sono concetti che non si riferiscono a oggetti dati *in concreto*, non riguardano *direttamente* il piano della conoscenza degli oggetti, non sono, diremmo, «predicati reali», nei quali si specifichi la natura delle cose³⁹, ma sono, come afferma lo stesso Kant, «predicati ontologici (*ontologische Predicate*)»⁴⁰, che operano ad un livello più originario, nel senso che forniscono i codici per quella prima e fondamentale scansione dell'esperienza, rivolta al tutto di un'esperienza possibile, che è in grado di cogliere in ciò che è percepito il riferimento ad un oggetto, ad una cosa; riferimento, dunque, che costituisce la documentazione ontologica di *ciò che esiste*.

Si tratta, per Kant, di dar conto dell'esistenza come di quella fattispecie complessa che, da un lato costituisce inevitabilmente la condizione di senso di ogni discorso sulle cose, ma dall'altro *trascende* nel contempo tutto quel che possiamo *dire* sulle cose nella forma di una conoscenza determinata.

La questione dell'esistenza non riguarda, infatti, la conoscenza di questo o quell'oggetto ma concerne la stessa possibilità che la conoscenza si riferisca *in generale* ad un oggetto; possibilità che si chiarisce all'interno di un'indagine concernente i limiti entro i quali le forme logiche generali che regolano all'interno del giudizio il riferimento di un qualunque predicato ad un oggetto possano tradursi nelle condizioni che rendono a priori possibile l'esperienza *in quanto* esperienza di oggetti.

4. Esistenza e trascendenza

Così Kant ridiscute in radice i termini del rapporto tra predicazione ed esistenza, individuando la possibilità di tale rapporto sul piano di un'inda-

39 «La funzione determinante delle categorie non è di esprimere dei caratteri o delle connotazioni delle cose: questo è piuttosto il caso delle categorie di Aristotele, che sono propriamente quelle che Kant chiama "concetti empirici" (l'accusa di empirismo rivolta ad Aristotele sottintende la confusione tra concetti empirici e concetti trascendentali: un concetto trascendentale è la causalità, un concetto empirico è quello di cane)» (G. CHIURAZZI, *Schématisme et Modalité: La doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance*, in «Kant-Studien», 91, pp. 146-164, p. 153).

40 KU, AA V 181; trad. it. p. 33. Di predicati ontologici nel senso di predicati che si differenziano da quelli che si riferiscono alla determinazione della natura di una cosa, si parla anche nella *Critica della ragion pratica* (cfr. KpV, AA V 138; trad. it. p. 277).

gine trascendentale che, come si legge nell'introduzione alla *Critica della ragion pura*, si occupa «non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori»⁴¹; là dove questo «modo di conoscere (*Erkenntnisart*)» non indica una regola di condotta epistemica, ma il guadagno di un punto di vista che *trascende* il piano degli oggetti dati in concreto, che trascende il piano della *conoscenza degli oggetti*, per riguardare invece la possibilità degli *oggetti della conoscenza*, vale a dire: la possibilità che qualcosa, sebbene ancora non conosciuto (secondo una forma concettuale determinata) come questo o quell'oggetto, venga conosciuto in generale *in quanto* oggetto esistente.

La tesi kantiana che l'essere non è un predicato reale, in questa prospettiva, non conduce *tout court* alla separazione tra il piano della predicazione e il piano dell'esistenza, ma costituisce il punto di avvio per un'ontologia che ridiscute su basi nuove, su basi trascendentali, la grammatica di tale rapporto.

Il *Diktat* kantiano sulla inaggrabilità della metafisica confluisce, dunque, nel progetto di un'ontologia critica che, se da un lato pone sotto accusa l'irritarsi della ragione in questioni oziose sulla natura degli enti trascendenti, dall'altro, però, intravede nella possibilità di una nuova formulazione del rapporto tra esistenza e predicazione, e così del problema della trascendenza, l'unica risorsa da opporre al silenzio scettico sull'essere.

È una risorsa che anche oggi dovrebbe essere tenuta in maggior considerazione nell'ambito delle pratiche analitiche, sin troppo impegnate nell'adomesticare, mediante sottili distinzioni e severe restrizioni semantiche, l'uso di termini quali «ontologia» e «metafisica», e sempre più vicine a disinnescare il potenziale riferimento alla trascendenza che il ricorso a tali termini porta comunque inevitabilmente con sé.

Sullo sfondo della peculiare impostazione kantiana della problematica ontologica, che ridisegna i termini del rapporto tra predicazione ed esistenza a partire da un ripensamento radicale del problema della trascendenza, ci chiediamo, dunque, se le odierne strategie di quantificazione degli enunciati, incentrate sulla separazione tra il piano ontologico dell'esistenza e il piano linguistico della predicazione, non debbano anch'esse, come già era accaduto per Kant, fare i conti in modo più avveduto con la questione della trascendenza, se non vogliono ridursi a mere pratiche linguistiche incapaci di fornire indicazioni concrete per la costruzione di un discorso che abbia una qualche efficacia sul piano ontologico.

41 KrV, B 25.

Ci pare, per questo, che l'ipotesi di stabilire un confine *epistemico* tra un'indagine che si occupi unicamente del *ciò che c'è* e un'indagine che si occupi del *che cos'è ciò che c'è*, rischi di lasciar fuori dall'orizzonte delle pratiche linguistiche quella fisiologica trascendenza che innerva invece ogni *discorso* sull'*essere* e che riguarda, proprio, la tensione problematica tra il piano linguistico della predicazione e il piano ontologico dell'esistenza.

Del resto le molteplici difficoltà che si incontrano nel voler porre un confine netto tra l'ambito del *ciò che c'è* e l'ambito del *che cos'è ciò che c'è*⁴² segnalano in fondo il fatto che ogni svolta ontologica, compresa quella attuata nell'ambito delle pratiche analitiche, non può sottrarsi al dovere di ripensare in modo nuovo il senso della trascendenza, se non vuole licenziare, nell'atto di separare in modo netto e irreversibile l'*essere* dai suoi *predicati*, qualsiasi possibilità di un discorso sulle cose.

42 Cfr. A. C. VARZI, *Sul confine tra ontologia metafisica*, cit., pp. 296-302.

VII

LA QUESTIONE DEL SOPRASENSIBILE NELLA *PREISSCHRIFT* SUI PROGRESSI DELLA METAFISICA

1. Progredire verso il soprasensibile?

Nei tre manoscritti kantiani che compongono il testo della *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, pubblicato postumo nel 1804 ad opera di Rink, ricorre una formula definitoria che indica nella metafisica «la scienza per progredire (*fortschreiten*) dalla conoscenza del sensibile a quella del soprasensibile, mediante la ragione»¹.

Secondo questa definizione, destinata a fare carriera nel pensiero post-kantiano², il *proprium* della metafisica si identifica nel motivo di un transito tra due diversi generi di conoscenza. A questo pensa del resto Kant quando, sempre nei *Fortschritte*, richiama l'etimo della parola metafisica:

L'antico nome di questa scienza, *μετὰ τὰ φυσικά*, offre già un'indicazione sul genere di conoscenza verso cui essa [la metafisica] mirava in intenzione. Si vuole per suo mezzo andare oltre tutti gli oggetti dell'esperienza possibile (*trans physicam*), per conoscere, fin dove è possibile, ciò che non può essere assolutamente oggetto d'esperienza³.

Ciò cui mira la metafisica, il suo «scopo finale (*Endzweck*)», è appunto il soprasensibile, del quale la metafisica stessa, stando almeno alla lettera

1 *Fortschritte*, AA XX 260; trad. it. p. 66. Rendo qui «*fortschreiten*» con «progredire» anziché con «procedere», come fa peraltro lo stesso Manganaro più avanti nel tradurre il testo del terzo manoscritto (cfr. *Fortschritte*, AA XX 316; trad. it. p. 128).

2 Cfr. a questo proposito C. SCHWAIGER, *Denken des 'Übersinnlichen' bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsg. von N. FISCHER, Meiner, Hamburg 2004, pp. 331-345, pp. 331-332. Questo saggio presenta peraltro una breve ricostruzione che individua in Kant il primo vero insediamento del termine «*Übersinnliches*» nella terminologia filosofica, specie in relazione al suo uso congiunto con il termine «*Metaphysik*» (cfr. *ivi*, pp. 331-334).

3 *Fortschritte*, AA XX 316; trad. it. p. 128.

della definizione kantiana, deve poter indicare la via d'accesso nella forma di un progresso (*Fortschritt*) che ha come punto di partenza la conoscenza del sensibile.

Il passo decisivo in direzione del soprasensibile va però preparato con accuratezza «per sapere da che parte e con quali sostegni la ragione possa osare di spingersi dagli oggetti dell'esperienza a quelli che non sono tali»⁴.

Questa fase preparatoria dell'indagine metafisica è demandata all'ontologia, la quale, si legge ancora nei *Fortschritte*, «è quella scienza (come parte della metafisica) che costituisce un sistema di tutti i concetti e principi dell'intelletto, solo in quanto questi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi. L'ontologia – continua il testo – non tocca il soprasensibile, che pure è lo scopo finale della metafisica, ma appartiene [...] alla metafisica solo come propedeutica, come l'ingresso o il vestibolo della metafisica vera e propria ed è chiamata filosofia trascendentale perché contiene le condizioni e i primi elementi di ogni nostra conoscenza a priori»⁵.

Si tratta palesemente della stessa indagine preliminare di cui Kant aveva parlato qualche anno prima, nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, come di quella «prima parte» della metafisica che «si occupa di concetti a priori, i cui oggetti corrispondenti possono essere dati adeguatamente nell'esperienza»⁶, e alla quale viene ora riferito in modo esplicito il nome di «ontologia»⁷.

Non è più però, ovviamente, l'ontologia che conosciamo nella formula scolastica di una dottrina intorno a tutte le cose in generale, nel senso di una conoscenza che si rivolge indistintamente ad ogni specie di oggetto, sia esso sensibile o soprasensibile. Da questa formula, com'è noto, Kant ha preso esplicitamente le distanze già nella *Critica della ragion pura*, congedandola come espressione ancora legata ad un sapere superbamente dogmatico⁸. Nella nuova accezione kantiana, l'ontologia costituisce un sistema di concetti e di principi che, sebbene a priori, assumono valore conoscitivo solo in relazione ad oggetti che possono essere dati nell'esperienza, dunque ad una determinata specie (sensibile) di oggetti. Semmai il riferimento alle cose in generale, che pure rimane fondamentale, assume ora un ruolo nuovo: esso può, cioè,

4 *Fortschritte*, AA XX 260; trad. it. p. 67.

5 *Fortschritte*, AA XX 260; trad. it. p. 66.

6 KrV, B XVIII.

7 Nel terzo manoscritto dei *Fortschritte* si legge: «La metafisica contiene in una delle sue parti (l'ontologia) elementi della conoscenza umana a priori, sia concetti che principi, e l'intento che essa si propone richiede che ne contenga di tali» (*Fortschritte*, AA XX 315; trad. it. pp. 127-128).

8 Cfr. KrV, A 246-247 B 303.

ricoprire un significato solo come principio guida per conoscere gli oggetti dell'esperienza, o più esattamente, per riconoscere il loro *essere oggetto*, la loro oggettività. La *realtà*, e dunque il significato ontologico, non meramente logico, del concetto di «cosa in generale»⁹, non risiede cioè nel fatto che esso raccoglierebbe in sé predicati e nozioni riferibili a qualsivoglia ente (anche non sensibile). Piuttosto, sottolinea Kant, tale concetto rappresenta a priori il «contenuto empirico dei fenomeni»¹⁰, ed è perciò all'esperienza che va limitata la sua applicazione, se non si vuol farne un uso improprio.

Il ruolo propedeutico dell'ontologia non si lega perciò semplicemente all'idea di un sapere *generalissimo* che precede le cognizioni *speciali* della metafisica, ma riguarda il progetto di un sapere *critico* che definisca innanzitutto l'ambito specifico in cui risulta legittimamente applicabile la nozione generalissima di ente, di oggetto, identificando tale ambito specifico nell'esperienza.

Così, se l'ontologia appartiene alla metafisica per il fatto che i suoi concetti e principi sono di origine a priori, rispetto allo scopo finale della metafisica, lo scopo che la definizione kantiana identifica nella conoscenza del soprasensibile, essa costituisce invece solo un momento preparatorio, nella misura in cui l'uso dei concetti e dei principi ontologici non può estendersi al di là dell'esperienza.

Il fatto che l'ontologia, in ragione delle sue ambizioni aprioristiche, porti necessariamente con sé un'istanza metafisica non significa, in altri termini, che la metafisica, in quanto disciplina specifica su presunte entità soprasensibili, possa a sua volta contare su una solida base ontologica.

Questa mossa teorica decisiva, che mette in questione le credenziali ontologiche del soprasensibile, costituisce l'opzione critica fondamentale contro ogni metafisica che troppo disinvoltamente si presenti come sapere intorno ad *oggetti* che trascendono l'esperienza. E ciò perché in questione è proprio la presunta *realtà oggettiva* del soprasensibile, il suo statuto ontologico:

Sebbene il soprasensibile, verso cui tende nella metafisica lo scopo finale della ragione, non si presenti alla conoscenza teoretica con un proprio territorio (*Boden*), i metafisici nondimeno proseguirono fiduciosi lungo il filo conduttore dei loro principi ontologici, che sono sì di origine a priori, ma valgono solo per gli oggetti dell'esperienza¹¹.

9 Nella *Critica del Giudizio* Kant parlerà in modo esplicito di «concetto ontologico universale di una cosa in generale» (KU, AA V 440; trad. it. p. 565).

10 KrV, A 720 B 748.

11 *Fortschritte*, AA XX 262; trad. it. p. 69.

La ricerca ontologica sulle condizioni di ogni nostra conoscenza a priori, quale ricerca preliminare concernente gli oggetti sensibili, il loro essere oggetto, costituisce in questo senso il primo passo di un percorso di avvicinamento che prepari adeguatamente l'accesso alle questioni di stretta pertinenza della metafisica¹², così da poter arginare il pericolo, sempre in agguato, di un passaggio al soprasensibile non debitamente legittimato, di un passaggio cioè che non sia adeguatamente preparato da un'interrogazione preliminare sullo statuto ontologico degli oggetti verso cui la metafisica avanza una pretesa conoscitiva:

e questo è un passaggio (*Überschritt*), il quale, perché non divenga un salto pericoloso, in quanto esso non rappresenta un procedere continuo (*kontinuierlicher Fortgang*) nello stesso ordine dei principi, rende necessaria ai confini dei due territori un'estrema diligenza che faccia da remora (*hemmende Bedenklichkeit*) al progresso (*Fortschritt*)¹³.

Il prefisso *meta-* della parola metafisica segnala, dunque, innanzitutto un'interruzione, un momento *critico* di discontinuità nell'ordine del conoscere, che mette peraltro duramente alla prova la stessa idea di un *progresso* dall'ambito del sensibile all'ambito del soprasensibile.

Il passaggio tra i due ordini di conoscenza non può darsi infatti, a rigore, nella forma di un «procedere continuo», non si configura cioè come un passo avanti che segua ad altri già compiuti nella stessa direzione, secondo il modello *speculativo* di una conoscenza metafisica esprimendosi come prolungamento naturale di quella fisica¹⁴, ma implica piuttosto un cambiamento radicale di rotta che richiede estrema cautela. Alla metafisica si addice, più che il movimento graduale del *fortschreiten*, legato ad una accezione che intende il prefisso *meta-* della parola metafisica come *post*, il gesto trasgressivo dello *überschreiten*¹⁵, là dove il *meta-* fa invece esplicito riferimento ad una dimensione *trans*-fisica.

12 Nel terzo manoscritto dei *Fortschritte* si parla di una «completa conoscenza di tutti i principi a priori che sono applicati anche al sensibile» quale condizione necessaria «per estendere la conoscenza oltre i confini del sensibile» (*Fortschritte*, AA XX 317; trad. it. p. 129).

13 *Fortschritte*, AA XX 272-273; trad. it. p. 80. Si può senz'altro concordare con A. Winter quando afferma che: «Kant con la sua filosofia critica non vuole in alcun modo svalutare il soprasensibile, ma al contrario ricerca la legittimità di un passaggio al soprasensibile» (A. WINTER, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2000, p. 493).

14 Cfr. a questo proposito KpV, AA V 140; trad. it. p. 281.

15 Cfr. *Fortschritte*, AA XX 317; trad. it. p. 130. Cfr. a questo riguardo L. SAMONÀ,

In tal senso Kant parla di «remora al progresso»; una remora che deve sempre accompagnare, ritardare, il momento decisivo dello *Überschritt* al soprasensibile. Abbandonare infatti senza un'adeguata preparazione il terreno dell'esperienza per estendere le conoscenze oltre i suoi confini, confidando sulla possibilità di un passaggio fisiologico della ragione dal piano degli oggetti dell'esperienza ad un mondo di presunti oggetti soprasensibili, non farebbe che pregiudicare in partenza la possibilità di un incremento reale nel campo delle cognizioni metafisiche.

In tal modo, la *Preisfrage* proposta dall'Accademia delle Scienze di Berlino sui «reali progressi della metafisica in Germania dall'epoca di Leibniz e di Wolff», e con essa l'uso stesso del termine «progresso (*Fortschritt*)», assumono in Kant il tono più radicale di una questione interna al dispositivo teorico e al metodo della metafisica; una questione cioè che mette innanzitutto in discussione l'idea che il transito dall'ordine del sensibile all'ordine del soprasensibile, di cui la metafisica si fa carico, possa effettuarsi, *stricto sensu*, nella forma di un progresso.

L'aspetto in apparenza teoreticamente neutrale di un quesito che «riguarda solo la storia»¹⁶ dei progressi della metafisica, lascia così venire allo scoperto la domanda più essenziale sulla natura problematica del procedere della conoscenza metafisica.

In questo senso, la formula esplicativa che, come abbiamo visto, presenta nei *Fortschritte* la metafisica come la «scienza per progredire dalla conoscenza del sensibile a quella del soprasensibile mediante la ragione», più che una definizione, contiene in realtà l'avvertenza critica sulla necessità di una *scienza*, di una *nuova* metafisica, atta a disciplinare finalmente quello che sarebbe stato invece da sempre ritenuto, illusoriamente, un passaggio naturale, un progresso graduale della ragione dall'ambito dell'esperienza ad un ambito che trascende l'esperienza. Occorre insomma una scienza che tenga a bada, incanalandola nella giusta direzione, la *disposizione naturale* della ragione verso la metafisica.

2. I limiti della conoscenza dogmatica

Proprio il confidare in un percorso naturale della ragione che conduca senza fratture epistemiche dal sensibile al soprasensibile avrebbe infatti

Sui possibili progressi della metafisica, in *Metafisica e forme speciali del sapere*. Convegni e seminari internazionali a Cagliari, 2000-2010, a cura di E. Cattanei, Edizioni AV, Cagliari 2011, in part. § 2.

16 *Fortschritte*, AA XX 259; trad. it. p. 65.

generato, nel campo della metafisica, quei passi falsi che, nella prospettiva kantiana, non fanno altro che confermare il carattere infruttuoso di ogni estensione della «conoscenza teoretico-dogmatica» sul terreno del soprasensibile, ovvero sanciscono la tesi critica sui limiti entro cui può estendersi la conoscenza a priori per semplici concetti:

Qui basta dire che l'ampliamento della conoscenza a priori per semplici concetti, al di fuori della matematica, e il fatto che questo comporti verità, si dimostra mediante l'accordo di tali giudizi e principi a priori con l'esperienza¹⁷.

Torna nei *Fortschritte* il motivo, ricorrente in tutta l'opera kantiana, della distinzione tra il metodo delle conoscenze filosofiche e quello delle conoscenze matematiche; distinzione che identifica nelle prime l'ambizione metafisica di procedere a priori «per semplici concetti (*durch bloße Begriffe*)»¹⁸, dunque attingendo ad una fonte totalmente indipendente dai nostri sensi, e nelle seconde la risorsa straordinaria ma *inimitabile*¹⁹ di un sapere razionale che invece «può costruire i suoi concetti, cioè esibirli a priori nell'intuizione»²⁰. Nella *Critica della ragion pura* Kant aveva distinto a questo proposito tra «dogmata» e «mathemata», sottolineando che «solo i giudizi ricavati dai concetti possono essere chiamati dogmatici, ma non quelli ricavati dalla costruzione dei concetti»²¹.

Ora, quando si parla nei *Fortschritte* di «conoscenza teoretico-dogmatica», si fa riferimento, innanzitutto, proprio al metodo specifico per il quale le conoscenze filosofiche, e in particolare la metafisica, si differenziano dal genere delle conoscenze a priori *more geometrico demonstratae*, la cui incontestabile riuscita sul campo della sensibilità avrebbe fatto troppo frettolosamente sperare nella possibilità di una conoscenza a priori che potesse registrare, sulla base dei soli concetti, altrettanti successi sul terreno metafisico del soprasensibile²². Senonché la prima *Critica* aveva mostrato che la

17 *Fortschritte*, AA XX 262; trad. it. pp. 68-69.

18 *Fortschritte*, AA XX 262; trad. it. p. 68.

19 È una costante della critica kantiana del dogmatismo filosofico il rifiuto deciso di ogni tentativo di imitare il procedere matematico sul campo delle cognizioni metafisiche.

20 *Fortschritte*, AA XX 262; trad. it. p. 68.

21 KrV, A 736 B 764. A proposito del significato che il termine «dogma» assume in Kant, Heimsoeth parla di «dottrine [...] della cui verità e dimostrabilità crede di potersi fare garante la sola *ratio*» (H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, de Gruyter, Berlin 1966, p. 266, n. 123).

22 «I primi e più antichi passi nella metafisica non furono osati solo come memora-

ragione, nel suo incedere dogmatico, non può ricavare alcuna conoscenza «direttamente (*direkte*)» dai soli concetti, ovvero mediante una semplice analisi di essi, ma può registrare un incremento conoscitivo sempre e solo «indirettamente tramite il riferimento di questi concetti a qualcosa di totalmente contingente, cioè all'esperienza possibile»²³. Proprio per questo «ogni metodo dogmatico (*alle dogmatische Methode*)» risulta inadeguato nell'uso speculativo della ragion pura²⁴, ovvero in quell'uso che prescinde totalmente dall'esperienza e dal modo in cui gli oggetti vengono dati alla nostra sensibilità. Altrettanto esplicito è a questo riguardo il testo dei *Fortschritte*:

allora la nostra conoscenza teoretica in generale, sebbene possa essere conoscenza a priori, è però limitata agli oggetti dei sensi, e può procedere all'interno di quest'ambito del tutto dogmaticamente (*allerdings dogmatisch verfahren*) mediante leggi che essa prescrive a priori alla natura considerata come l'insieme degli oggetti dei sensi, ma non può procedere oltre questa cerchia per estendersi ancora teoreticamente coi suoi concetti²⁵.

I limiti della conoscenza teoretico-dogmatica sono dunque gli stessi che circoscrivono, come si è già visto, l'ambito di pertinenza della nuova ontologia kantiana, ovvero i limiti di una conoscenza i cui concetti, sebbene di origine a priori, non possono però in alcun modo essere *direttamente* utilizzati per documentare la realtà di un mondo soprasensibile. Il procedere teoretico-dogmatico non può, in altri termini, coprire l'intero percorso che porta al soprasensibile quale scopo finale della conoscenza metafisica, ma può riguardare solo una fase, uno «stadion», svolgendo semmai un ruolo preparatorio rispetto a quella che Kant chiama la «metafisica vera e propria». In questo senso si parlerà nei *Fortschritte* di tre stadi della metafisica, di cui il primo è appunto quello «teoretico-dogmatico», il secondo fa riferimento alla «stasi scettica» della ragione, e il terzo segna il transito

bili tentativi, ma avvennero con la più piena sicurezza, senza stabilire precedentemente accurate ricerche sulla possibilità delle conoscenze a priori. Qual era la causa di questa fiducia della ragione in se stessa? Certo la presunta *riuscita*! Infatti nella matematica alla ragione riuscì ottimamente di conoscere a priori la costituzione delle cose, oltre ogni attesa dei filosofi; perché allora non doveva riuscire altrettanto nella filosofia?» (*Fortschritte*, AA XX 261-262; trad. it. p. 68). Cfr. a questo proposito anche KrV, A 712-3 B 741.

23 KrV, A 736-737 B 764-765.

24 KrV, A 737 B 765.

25 *Fortschritte*, AA XX 274; trad. it. p. 82.

al soprasensibile, alla metafisica vera e propria; un transito che però può attuarsi, secondo Kant, solo come «passaggio pratico-dogmatico».

La via teoretico-dogmatica non è, dunque, di per sé illegittima²⁶. Illegittimo è invece presumere che questa via possa condurre, senza interruzioni, dal mondo degli oggetti sensibili ad un presunto mondo di oggetti soprasensibili, i quali si renderebbero accessibili a noi a partire da una mera analisi concettuale.

Illegittimo è presumere che l'analisi di un concetto fornisca in ogni caso un'effettiva conoscenza di oggetti e della loro esistenza, a prescindere dal fatto che questo concetto possa essere esibito come principio che regola la sintesi di un molteplice sensibile, a prescindere cioè dalle condizioni in cui un oggetto si dà e si rende riconoscibile a noi *realmente* come un oggetto.

Il metodo *analitico-descrittivo* va insomma ricompreso all'interno di un quadro *critico-normativo* che individua nell'esperienza l'ambito in cui il procedere a priori della ragione per concetti, il procedere dogmatico, può segnare un reale progresso nel campo della conoscenza degli oggetti.

Con la mera analisi dei concetti si rimane invece «sempre nel campo della logica, senza aver fatto un passo verso la metafisica o aver guadagna-

26 «La critica non si contrappone al procedimento dogmatico (*dem dogmatischen Verfahren*) della ragione nella sua conoscenza pura in quanto scienza (giacché quest'ultima dev'essere sempre dogmatica, e cioè rigorosamente dimostrativa sulla base di principi sicuri a priori), bensì si contrappone al dogmatismo (*Dogmatism*), e cioè alla pretesa di avanzare soltanto con una conoscenza pura basata su concetti (quelli filosofici), secondo principi che la ragione usa da molto tempo, senza che ci si chieda in che modo e con che diritto essa vi sia giunta. Dogmatismo è dunque il procedimento dogmatico della ragion pura, senza una critica preliminare della sua capacità propria» (KrV, B XXXVI). Nel noto scritto polemico contro Eberhard, pubblicato nel 1790, Kant definisce il dogmatismo «la generale fiducia nei principi di quella [della metafisica], senza una precedente critica della stessa facoltà della ragione, solo per via del suo successo» (*Entdeckung*, AA VIII 226; trad. it. p. 107). Anche nella Prefazione al primo manoscritto dei *Fortschritte* si parla in questo senso di un primo «stadio del dogmatismo», nel senso, cioè, di un livello precritico della conoscenza filosofica. Diversamente, quando si riferisce allo stadio della conoscenza teoretico-dogmatica, Kant intende una parte interna al sistema stesso della nuova filosofia trascendentale, ovvero a quella «prima parte» della metafisica che l'autore dei *Fortschritte* definisce sulla scorta di un'ontologia saldamente ancorata al sensibile, e che non può riguardare direttamente lo scopo ultimo della metafisica, cui si accede invece per via pratico-dogmatica. Sull'argomento cfr. A. GRANDJEAN, *Kant historien de la métaphysique: Un progrès sans histoire*, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Bd. 4, de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 3-13, pp. 5-6.

to un palmo di terreno in questa»²⁷. È con questa formula impietosa che Kant intende smascherare i falsi progressi della ragione dogmatica, dagli esordi più antichi, risalenti ad un tempo immemorabile che precede Platone ed Aristotele²⁸, sino alle più recenti dottrine legate alla filosofia leibniziana e ai suoi sviluppi nella scuola wolffiana.

Il transito teoretico-dogmatico al soprasensibile equivarrebbe, cioè, ad un passaggio a vuoto, ad una farsa speculativa che si consuma nello spazio logico del pensiero, senza che venga sfiorato lo spazio ontologico degli oggetti, del quale la conoscenza a priori per semplici concetti può farsi invece garante, come si è già visto, solo nella misura in cui si attiene alle condizioni del darsi degli oggetti alla nostra facoltà conoscitiva, solo nella misura in cui accede agli oggetti *indirettamente*, per il tramite dell'esperienza.

Accedere direttamente agli oggetti a partire dai semplici concetti sarebbe, invece, appannaggio di un intelletto intuente, ovvero di un intelletto per il quale non vi è distinzione tra il darsi immediato di un oggetto e il suo essere pensato *come* oggetto. Ma l'ipotesi di un intelletto intuente, com'è noto, non può rientrare nello spazio *discorsivo* che Kant assegna alla ragione umana mediante una critica che riferisce la possibilità del darsi di un oggetto e la possibilità del suo essere pensato rispettivamente a due fonti conoscitive del tutto diverse: la sensibilità e l'intelletto²⁹. Glissare su questa distinzione, riducendola semplicemente ad una differenza di grado in ordine alla chiarezza delle rappresentazioni, e assimilando il *sentire* ad una forma ancora confusa di *intendere*, ha invece costituito, nell'ottica kantiana, uno dei vizi capitali del dogmatismo metafisico³⁰, nonché la falsa assicurazione di un'ascesa *graduale*, senza divieti e senza interruzioni, dal mondo sensibile degli oggetti dell'esperienza ad un mondo puramente intelligibile di oggetti soprasensibili.

3. Il passaggio pratico-dogmatico al soprasensibile

Agli insuccessi della via teoretico-dogmatica al soprasensibile, sanciti dalla sentenza kantiana «*noumenorum non datur scientia*»³¹, fanno da

27 *Fortschritte*, AA XX 277; trad. it. p. 86.

28 Cfr. *Fortschritte*, AA XX 262; trad. it. p. 69.

29 Sulla questione dell'intuizione intellettuale e sul carattere problematico che essa assume nell'orizzonte critico-trascendentale di Kant cfr. più di recente A. L. SIANI, *I limiti dell'umano. Osservazioni su Kant e l'intuizione intellettuale*, in «Studi kantiani», XXIII, 2010, pp. 57-75.

30 Cfr. *Fortschritte*, AA XX 277; trad. it. pp. 85-86.

31 Cfr. *Fortschritte*, AA XX 277; trad. it. p. 85.

complemento architettonico, nel testo dei *Fortschritte*, le *chances* che alla metafisica rimangono invece sotto l'aspetto pratico.

Non si tratta certo di un tema nuovo della filosofia kantiana. Tornano, anzi, qui molti degli argomenti che siamo abituati ad incontrare lungo il percorso segnato dalla stesura delle tre *Critiche*; argomenti che individuano nell'interesse pratico lo scopo finale in cui possono e devono trovare compimento le attese della ragione verso quel mondo di enti soprasensibili che si rivela invece di principio inaccessibile sotto il profilo squisitamente speculativo.

La disposizione naturale della ragione a trascendere l'esperienza può e deve, cioè, trovare compimento in quell'interesse che Kant identifica nella promozione del sommo bene, la cui possibilità di realizzazione richiede, infatti, di assumere le idee della ragione come concetti dotati di *realtà oggettiva*, sebbene tale realtà rimanga indimostrabile sul piano squisitamente teoretico. Se le idee metafisiche non possono configurarsi come *oggetti* di una possibile conoscenza, se insomma non possono contare su un'assicurazione di tipo ontologico, esse si impongono tuttavia come *oggetti* di una fede morale³², nella misura in cui si riconoscono in *qualcosa* che la ragione deve tener per vero (*für wahr halten*) in quanto condizione della realizzabilità dell'accordo di virtù e felicità che la legge morale, da parte sua, prescrive a tutti gli esseri razionali come un compito necessario. Senza il riferimento ad una realtà soprasensibile, senza il riferimento ad una vita dell'anima che continua dopo la morte e ad un autore morale del mondo quale garante di un mondo la cui natura sia conforme ai principi della ragion pratica³³, rimarrebbero infatti insuperabili gli ostacoli naturali che

32 Nella *Critica del Giudizio* si distingue a questo proposito tra «cose di fede (*Glaubensachen*)» e «cose di fatto (*Thatsachen*)», là dove le prime, al contrario delle seconde, non possono in alcun modo configurarsi come oggetti di una possibile conoscenza (cfr. in particolare KU, AA V § 91). È opportuno ricordare che nella terza *Critica*, diversamente da quanto avviene nella *Critica della ragion pratica*, Kant esclude dal novero dei postulati, e dunque delle cose di fede, la libertà, la quale rientra, invece, nelle cose di fatto (Cfr. KU, AA V 468; trad. it. 625). Per un approfondimento della questione cfr. M. SMARGIASSI, *I limiti del sapere: metafisica e ragion pratica in Kant*, in *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia, VI, 2004, §§ 5-6.

33 Nel contesto della dottrina dei postulati della ragion pratica, Kant parla di «postulato della possibilità di un sommo bene derivato (cioè del mondo ottimo)» che «è, al tempo stesso, il postulato della realtà di un sommo bene originario, e cioè dell'esistenza di Dio (KpV, AA V 125; trad. it. p. 255). Sul rapporto di implicazione tra l'idea morale-teologica del sommo bene originario e l'idea morale-cosmologica del sommo bene derivato cfr. anche KrV, A 814 B 842.

anche la volontà più determinata incontra nella realizzazione dello scopo finale della vita morale, così che si darebbe il caso di una ragione pratica che determina la volontà in direzione del promuovimento di uno scopo di principio *impraticabile*. Ma, come afferma Kant nella *Critica del Giudizio*, «nessuno scopo finale può essere comandato da una legge della ragione, se questa nel tempo stesso non ne prometta la raggiungibilità, sia pure in una maniera incerta, e quindi giustifichi anche l'adesione (*das Fürwahrhalten*) alle sole condizioni sotto cui la nostra ragione può concepirla»³⁴. Si tratta insomma di *tener per vera* la realtà oggettiva delle idee metafisiche in quanto queste si configurano come le condizioni che rendono possibile pensare come raggiungibile ciò cui noi, in quanto esseri razionali, siamo legati da un obbligo morale, ma che d'altra parte non possiamo neppure pensare di realizzare a partire dalle sole nostre forze.

Dunque, quelli che si presentano da un punto di vista squisitamente speculativo come pensieri problematici, assumono, sotto il rispetto pratico, la forma *dogmatica* di un discorso a priori che produce affermazioni su oggetti, su oggetti soprasensibili, sebbene il tono assertorio di questo discorso non rifletta un'evidenza teoretica, ma la forza normativa della legge morale, nonché il senso di una libera e incondizionata adesione³⁵ della volontà a ciò che tale legge prescrive:

In questo caso non dovremmo ricercare la cosa soprasensibile per ciò che essa è in sé, ma soltanto per come noi dobbiamo pensarla, e dovremmo accettare la sua natura, affinché essa si conformi per noi all'oggetto pratico-dogmatico del puro principio morale, cioè allo scopo finale che è il sommo bene»³⁶.

34 KU, AA V 471, nota; trad. it. p. 633. Sempre nella terza *Critica* si legge poco più avanti: «Ma un'assenza dommatica di fede non può coesistere con un modo di pensare dominato dalle massime morali (perché la ragione non può comandare di tendere ad uno scopo, che è riconosciuto come vano e chimerico)» (KU, AA V 472; trad. it. p. 635).

35 Nel testo dei *Fortschritte* si insiste sul carattere di libera adesione che connota essenzialmente la fede morale: «Perciò la fede sotto il rispetto morale-pratico ha pure in sé un valore morale, poiché essa implica una libera accettazione» (*Fortschritte*, AA XX 298; trad. it. p. 109). Cfr. a questo proposito KpV, AA V 144-145; trad. it. pp. 287-291; e ancora KU, AA V 469, nota; trad. it. p. 627, dove Kant sottolinea che solo in quanto adesione libera la fede può accordarsi con la moralità del soggetto, ovvero, solo a questa condizione si può parlare di fede morale.

36 *Fortschritte*, AA XX 296; trad. it. pp. 107-108. «L'aspirazione al sommo bene, resa necessaria dalla legge morale, con il presupposto che ne scaturisce della realtà oggettiva di esso, conduce dunque, attraverso postulati della ragion pratica, a concetti che la ragione speculativa poteva, bensì, proporre come problemi, ma

Se, così, le idee metafisiche non possono in alcun modo configurarsi come «dogmi teoretici (*theoretische Dogmata*)»³⁷, rimane tuttavia la possibilità di un «passaggio pratico-dogmatico al soprasensibile»; là dove il procedere a priori della ragione secondo semplici concetti si applica ad oggetti la cui realtà, non documentabile sul piano ontologico della conoscenza teoretica, si rende accessibile per via *indiretta*³⁸ come presupposto cui la ragione dà l'assenso in accordo alla possibilità della realizzazione del sommo bene. Kant parla, a questo proposito, di un presupposto la cui necessità si basa «su una regola oggettivo-pratica del comportamento, nella quale certo non intendiamo teoreticamente la possibilità dell'adempimento e dell'oggetto in sé che ne risulta, mentre vi riconosciamo soggettivamente l'unico tipo di accordo con lo scopo finale»³⁹.

Il passaggio pratico-dogmatico al soprasensibile fa riferimento al fatto che il procedere della ragione per semplici concetti, il procedere dogmatico appunto, può trovare un valido appiglio per la costruzione di un discorso sul soprasensibile solo muovendo dalla realtà pratica della legge morale⁴⁰.

Solo su base morale è possibile accreditare una dottrina del soprasensibile che recuperi il riferimento agli oggetti tradizionali della *metaphysica specialis*, senza entrare in conflitto con i risultati della critica della

senza darne la soluzione» (KpV, AA V 132; trad. it. p. 267). Nella *Critica del Giudizio* si legge: «È dunque principio costante dell'animo di tener per vero ciò che è necessario supporre come condizione del supremo scopo finale morale, a ragione dell'obbligo stesso che ci lega a questo, sebbene di quella condizione non si possa da noi vedere né la possibilità né l'impossibilità» (KU, AA V 471-472; trad. it. pp. 631-633).

37 L'espressione è utilizzata da Kant nella seconda *Critica*, e precisamente nel contesto della chiarificazione dello statuto teorico dei postulati della ragion pratica: «Tali postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposti, di un punto di vista necessariamente pratico: quindi, non ampliano la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in generale (per mezzo del loro rapporto con i principi pratici) una realtà oggettiva, e autorizzano concetti di cui, altrimenti, non si potrebbe presumere di affermare neppure la possibilità» (cfr. KpV, AA V 132; trad. it. p. 267).

38 In questo caso non assumiamo oggetti che corrispondono *direttamente* alle idee dell'anima, del mondo e di Dio, ma semmai l'anima, il mondo e Dio esprimono in forma articolata il concetto della possibilità di un oggetto, il sommo bene, che la legge morale pone dinnanzi a noi come uno scopo da perseguire.

39 *Fortschritte*, AA XX 297; trad. it. p. 108.

40 «L'uso dogmatico della nostra ragione oltre i confini delle esperienze possibili non può essere oggettivamente determinante (non ha luogo alcuna sintesi), ma è solo un accordo dell'unità teoretica con la pratica» (EFM, *Loses Blatt D 17*, AA XXIII 471; trad. it. p. 169).

conoscenza teoretico-dogmatica, senza che insomma si crei un conflitto di *interesse* tra ragion speculativa e ragion pratica⁴¹.

Negli ultimi tre paragrafi della sezione seconda dei *Fortschritte* ritornano non a caso, quasi in forma di trattazione sistematica, il tema di Dio quale autore morale del mondo, il tema del mondo in quanto concetto a priori di una realtà naturale che si accorda con le finalità della legge morale, e infine il tema dell'anima immortale a garanzia di una durata della nostra vita proporzionale a quella richiesta per la realizzazione della perfezione morale.

In tal modo il soprasensibile, di cui si parla nei *Fortschritte* come dello scopo finale della metafisica, si presenta legittimamente perseguibile solo su di un piano pratico, e in nessun modo può costituire un possesso della ragione teoretica.

4. La via teleologica al soprasensibile

Il senso precipuo di questo esito «pratico-dogmatico» della dottrina kantiana del soprasensibile non va inteso, però, nei termini di un semplice passaggio del testimone dalla ragion teoretica alla ragion pratica, come se la prima cedesse alla seconda ogni diritto d'autore sulla metafisica. La metafisica rimane, al contrario, essenzialmente una disciplina teoretica. È quanto Kant non manca di sottolineare nella premessa che introduce significativamente proprio la trattazione del passaggio pratico-dogmatico al soprasensibile:

In primo luogo bisogna tener presente che in tutta questa trattazione, conformemente all'assunto accademico proposto, la metafisica è intesa solo quale scienza teoretica, o come altrimenti si può dire, quale *metafisica della natura*, per cui il suo passaggio al soprasensibile non deve essere inteso come un procedere ad una scienza razionale del tutto diversa, ossia morale-pratica, che può essere chiamata *metafisica dei costumi*, perché ciò significherebbe una deviazione in tutt'altro campo (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*)⁴².

Se da un lato, dunque, il passaggio metafisico al soprasensibile può attuarsi legittimamente in vista di oggetti che si profilano *realmente* tali solo sulla base dei principi dell'agire morale, se lo stesso concetto di so-

41 «L'ampliamento mediante la ragion pratica non corrompe, dunque, il giudizio della ragion teoretica secondo cui l'incondizionato non può essere affatto pensato senza contraddizione quando venga rappresentato come oggetto della conoscenza teoretica» (N. FISCHER, *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, cit., pp. 111-130, p. 129).

42 *Fortschritte*, AA XX 293; trad. it. p. 103.

prasensibile fa riferimento in ultima analisi al sommo bene quale oggetto e scopo finale della ragion pratica, rimane tuttavia l'insistenza kantiana sulla rilevanza teoretica del quesito posto dall'Accademia in merito ai progressi della metafisica e sulla opportunità di una risposta che non sconfini nell'ambito pratico della riflessione morale: *μετὰ τὰ φυσικά* è cosa ben diversa da una *μετάβασις* dai principi della conoscenza teoretica della natura ai principi di una dottrina pratica dei costumi.

Già nella Prefazione al primo manoscritto dei *Fortschritte* si mette in rilievo, del resto, come le questioni esplicitamente connesse all'uso pratico della ragione e a quella parte della filosofia che riguarda la dottrina della saggezza (*Weisheitslehre*) possano vantare solo «un rapporto indiretto con la metafisica, con la quale qui si intende una scienza scolastica e un sistema di sicure conoscenze teoretiche a priori di cui si fa un uso immediato»⁴³. La metafisica, ribadisce ancora il testo, «non contiene le dottrine pratiche della ragione pura, ma solo le teoretiche, che stanno a fondamento della loro possibilità»⁴⁴.

In tali affermazioni tornano, come è evidente, le indicazioni di *metodo* già fornite da Kant nella prima *Critica*, e precisamente nell'*Architettonica della ragion pura*, dove il nome di metafisica «in senso stretto (*im engen Verstande*)» spetta alla «parte speculativa della metafisica», mentre la dottrina dei costumi può rivendicare questo nome solo in un senso più generico, e cioè nella misura in cui appartiene a quel tronco della conoscenza filosofica che deriva dalla ragion pura⁴⁵. Anche il riferimento decisivo al piano pratico della saggezza (*Weisheit*) che conclude le pagine dell'*Architettonica*, e che costituisce in fondo il punto d'arrivo della parabola compiuta dalla riflessione critica kantiana sulla metafisica, si accompagna al rilievo, altrettanto decisivo, in merito al fatto che solo tramite il contributo teoretico della scienza si può giungere alla saggezza:

La filosofia riferisce tutto alla saggezza (*Weisheit*), ma attraverso la via della scienza (*durch den Weg der Wissenschaft*)⁴⁶.

Se da un lato, dunque, Kant focalizza certamente nella destinazione morale dell'uomo lo scopo finale della metafisica, tuttavia è solo nelle risorse teoretiche della scienza che può essere individuata la via per realizzare questo scopo, o meglio, per poter pensare di realizzarlo.

43 *Fortschritte*, AA XX 261; trad. it. p. 67.

44 *Fortschritte*, AA XX 261; trad. it. p. 67.

45 Cfr. KrV, A 842 B 870. Cfr. anche KrV, A 845 B 873.

46 KrV, A 850 B 878.

Se, dunque, è sul piano pratico di una dottrina della saggezza che è possibile attribuire un significato reale al soprasensibile, ovvero a «ciò che si vuole dalla metafisica (*was man mit der Metaphysik will*)»⁴⁷, comprendere invece «che cosa ci sia da fare in essa (*was in ihr zu tun sei*)»⁴⁸ richiede il contributo imprescindibile della riflessione teoretica.

Il progetto architettonico della metafisica kantiana si esprime, così, all'insegna di una fondamentale complementarità tra il teoretico e il pratico⁴⁹, nel senso che la prestazione teoretica della ragione non è finalizzata a se stessa ma deve, per così dire, uscire da sé per guardare ad uno scopo pratico-morale; d'altra parte tale scopo risulterebbe di principio impraticabile senza l'ausilio teoretico della scienza, senza cioè un percorso della ragione che rintracci le condizioni di possibilità e attuabilità di ciò che la legge morale prescrive come necessario ad ogni essere razionale: la ragion teoretica senza la pratica è vuota, mentre la ragion pratica senza la teoretica è cieca, nel senso che non *vede* la possibilità di ciò che essa stessa comanda di realizzare.

Così, si legge nei *Fortschritte* in riferimento al sommo bene:

Questo oggetto della ragione è soprasensibile, quindi è un dovere progredire verso di esso quale scopo finale; è fuor di dubbio così che bisogna avere uno stadio della metafisica per questo trapasso e per progredire in esso. Tuttavia, senza teoria ciò è impossibile, giacché lo scopo finale non è pienamente in nostro potere; dobbiamo quindi farci un concetto teoretico della fonte da cui esso può scaturire⁵⁰.

Senza quella teoria che mette capo, come si è visto, a una nuova formulazione della *metaphysica specialis*, non si comprenderebbe la possibilità di quel sommo bene la cui realizzazione non può ragionevolmente pesare sulle sole nostre forze.

Tuttavia, si legge ancora nel testo, «una simile teoria può aver luogo non secondo quello che conosciamo degli oggetti, ma in ogni caso secondo ciò che vi poniamo, perché l'oggetto è soprasensibile»⁵¹.

Ciò vuol dire essenzialmente che il concetto di una realtà soprasensibile non fa in alcun modo riferimento a ciò che degli oggetti si dà a *conoscere*,

47 *Fortschritte*, AA XX 261; trad. it. p. 67.

48 *Fortschritte*, AA XX 261; trad. it. p. 67.

49 Cfr. a questo riguardo M. CAIMI, *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"* Eudeba, Buenos Aires 1989, pp. 183-184.

50 *Fortschritte*, AA XX 294; trad. it. p. 105.

51 *Fortschritte*, AA XX 294; trad. it. p. 105.

ma a quello che riguardo ad essi dobbiamo poter *pensare* in accordo con l'idea di una natura che non ostacoli, e anzi asseconi, la realizzazione di quanto la legge morale prescrive come un compito necessario.

Ora, una natura siffatta può essere concepita per Kant solo sulla scorta del concetto di finalità. Il riferimento kantiano ad una metafisica che, pur ricevendo i suoi oggetti dal piano pratico-morale, conserva tuttavia il profilo epistemico di scienza teoretica si sostanzia, cioè, nell'idea di una scienza il cui contributo teoretico fondamentale consiste nel concetto teleologico della finalità della natura quale concetto che può illuminare il transito della ragione dal sensibile al soprasensibile:

Ma ora tra i concetti che fanno parte della conoscenza della natura, di qualsiasi tipo essa sia, ne troviamo ancora uno di costituzione particolare, mediante cui possiamo renderci comprensibile non ciò che è nell'oggetto, ma ciò che mettiamo in esso per il semplice fatto di mettercelo; ed esso non è in realtà una parte costitutiva della conoscenza dell'oggetto, ma un mezzo o fondamento, dato dalla ragione, della conoscenza, e proprio della conoscenza teoretica, ma non nel senso di una conoscenza dogmatica: e questo è il concetto di una finalità della natura⁵².

È qui che le riflessioni dei *Fortschritte* si intrecciano in modo decisivo con i temi già ampiamente discussi da Kant nell'ultima parte della *Critica del Giudizio*, e che riguardano il principio della finalità della natura quale filo argomentativo che conduce a una dottrina del soprasensibile fondata sui principi del nostro agire⁵³. Si tratta essenzialmente di un percorso che, muovendo dal concetto di scopo naturale (*Naturzweck*), ovvero da quel concetto che fornisce la regola-guida per investigare sulla peculiare conformazione degli esseri organizzati⁵⁴, identifica nell'uomo in quanto essere

52 *Fortschritte*, AA XX 293; trad. it. p. 104.

53 «Intermedio tra i principi della natura e quello della libertà, il principio della finalità consente di attuare il passaggio dal sensibile al soprasensibile» (F. MENEGONI, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Verifiche, Trento 1988, p. 122).

54 Il concetto della finalità della natura non riguarda il piano teoretico-dogmatico della conoscenza degli oggetti. Esso non fa riferimento ad un dato ricavabile da quel che percepiamo negli oggetti della natura, e dunque non può essere riferito alla *realtà* degli oggetti che possiamo conoscere, ma concerne il modo in cui la nostra facoltà conoscitiva riflette *criticamente* su stessa al cospetto di prodotti naturali la cui peculiare costituzione non appare comprensibile sulla base delle sole leggi meccaniche: «Dunque, ci è necessario assolutamente supporre il concetto di uno scopo nella natura, quando vogliamo anche soltanto studiare i suoi prodotti organizzati con un'osservazione continua, e questo concetto, per conseguenza, è

morale lo scopo dell'esistenza stessa della natura e nel sommo bene lo scopo finale (*Endzweck*) della vita morale dell'uomo. In questo percorso, che qui non può nemmeno essere trattato per cenni, viene all'evidenza una fondamentale connessione tra teleologia fisica e teleologia morale secondo la quale l'uomo, solo nel perseguire con tutte le sue forze lo scopo che gli prescrive la legge morale, il sommo bene, può *rendersi degno* (ovvero può legittimare, sebbene solo sul piano pratico, l'interpretazione) di una natura i cui fini vengano considerati come rivolti in ultima analisi allo sviluppo e al potenziamento delle sue facoltà⁵⁵; un'interpretazione che però nel contempo consente un accesso *teoreticamente* avveduto, perché riflesso in qualche misura nell'operare della natura, al soprasensibile che è in noi, ovvero alla nostra facoltà di perseguire *liberamente* uno scopo non in quanto mezzo per raggiungere qualcos'altro, ma in quanto scopo incondizionato, da perseguire cioè per se stesso e a prescindere dall'utile che se ne potrebbe eventualmente ricavare⁵⁶. Tale scopo incondizionato riguarda quella forma di agire semplicemente *per il dovere* che si traduce nella forma imperativo-categorica della legge morale⁵⁷.

già per l'uso empirico della nostra ragione una massima assolutamente necessaria» (KU, AA V 398; trad. it. p. 477).

- 55 In questo senso si parla nella *Critica del Giudizio* dello «scopo finale supremo che dobbiamo realizzare, e che solo può renderci degni di essere noi stessi lo scopo finale d'una creazione» (KU, AA V 469; trad. it. 629).

- 56 «Il concetto di una cosa, come fine della natura in sé (*Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks*) non è dunque un concetto costitutivo dell'intelletto o della ragione; ma può essere un concetto regolativo pel Giudizio riflettente, dirigendo la ricerca sugli oggetti di questa specie, e permettendo la riflessione sul loro principio supremo, per via di lontana analogia con la nostra causalità secondo fini in generale; il che veramente non è a vantaggio della conoscenza della natura o della sua origine, ma piuttosto a vantaggio di quella stessa facoltà pratica della ragione con la quale analogicamente consideriamo la causa di quella finalità» (KU, AA V 375; trad. it. pp. 431-433). Sul concetto di fine in sé e sul carattere strategico che esso riveste nella *Critica del Giudizio* insiste giustamente F. Menegoni: «Ciò che, come l'organismo vivente, è fine in sé non si lascia spiegare unicamente in termini di utilità, convenienza o interesse, e manifesta un'organizzazione che, pur realizzandosi nella natura, rinvia ad un principio che può essere determinato anche eticamente. Pertanto non ci si dovrà stupire se la meta finale della *Critica del Giudizio teleologico* sarà la dimostrazione della possibilità di un'etico-teologia, poiché il principio a priori della finalità interna, su cui essa si fonda, è un principio suscettibile di acquistare anche un profondo valore morale» (F. MENEGONI, *op. cit.*, pp. 128-129).

- 57 «Ma è nella natura propria delle leggi morali il prescrivere alla ragione qualcosa come scopo incondizionatamente e per conseguenza proprio come è richiesto dal concetto di uno scopo finale» (KU, AA V 449; trad. it. p. 585).

In effetti proprio ad una natura concepibile come *finalizzata* alla realizzazione dello scopo morale, fanno riferimento in ultima analisi i postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, dunque le stesse proposizioni che accreditano la realtà oggettiva del soprasensibile su base pratico-morale. I postulati esprimono, infatti, le condizioni a partire dalle quali si rendono, almeno in linea di principio, conciliabili l'ordine *morale* della virtù e l'ordine *naturale* della felicità; il che vuol dire che a partire da essi solo è possibile pensare (o se si preferisce: *sperare* in) una natura *finalizzata* all'uomo in quanto essere morale, dunque alla realizzazione di quella felicità di cui l'uomo, proprio e solo, in quanto essere morale, può rendersi degno.

Non bisogna sottovalutare a questo proposito il fatto che Kant nella *Critica della ragion pratica* abbia definito i postulati come *proposizioni teoretiche* la cui evidenza indimostrabile fa riferimento «ad una legge pratica che vale incondizionatamente a priori»⁵⁸; affermazione non certo esente da problemi, ma che in ogni caso sottolinea, proprio nel cuore di una dottrina metafisica concepita sotto l'egida della ragion pratica, l'irrinunciabilità di una ricerca teoretica sulle condizioni di possibilità del sommo bene, sulle condizioni a partire dalle quali si può pensare di realizzare quello *scopo* soprasensibile cui la ragion pratica ha *già sempre* conferito lo stigma della realtà.

Il concetto di scopo, e con esso il principio della finalità della natura, costituiscono in questo senso il luogo intermedio passando per il quale la ragione può sperare di vedere ancora legittimata la sua pretesa di segnare *stricto sensu* un progresso metafisico dal piano sensibile della conoscenza della natura al piano soprasensibile della nostra vita morale, sebbene tale progresso non possa attuarsi secondo quello che conosciamo degli oggetti ma, come dice Kant, «secondo ciò che vi poniamo, perché l'oggetto è soprasensibile». Il principio di finalità non può certo segnare un passaggio al soprasensibile nella forma tradizionale di una prova fisico-teologica dell'esistenza di enti soprasensibili (cosa del tutto esclusa dal carattere *riflettente*, e *non determinante*, del Giudizio teleologico). Tuttavia tale principio, se non è atto alla determinazione dell'esistenza del soprasensibile, assolve al compito, non meno importante nella prospettiva kantiana, di apprestare un criterio per *pensare* almeno la sua possibilità, il che vuol dire fornire le condizioni teoretiche di pensabilità di quel soprasensibile, il sommo bene, la cui realtà è attestata sul piano morale⁵⁹, in modo che si rendano

58 KpV, AA V 122; trad. it. 249.

59 Fa riflettere in tal senso quanto Kant afferma nella terza *Critica* a proposito del

espliciti i termini dell'accordo tra quello che la ragion pratica comanda di fare e quello che la ragion teoretica consente di pensare.

In tal modo, e solo in tal modo, la definizione dei *Fortschritte*, che indica nella metafisica «la scienza per progredire (*fortschreiten*) dalla conoscenza del sensibile a quella del soprasensibile, mediante la ragione», può risultare non abusata, dando invece espressione ad un procedere della ragione che transita da uno all'altro ambito del conoscere non mediante un salto, ma passando per il concetto di una natura che si rende leggibile, almeno in linea di principio, come orientata alla realizzazione, nell'uomo, dello scopo morale. Il fatto che tale concetto non riguardi, almeno direttamente, la conoscenza degli oggetti⁶⁰, non costituisce, e non può costituire in Kant, un argomento contro la metafisica, ma configura piuttosto il senso *architettonico* di una metafisica che non lega la sua prestazione più eminente al possesso *dogmatico* di un dominio, sia esso quello teoretico degli oggetti della natura o anche quello pratico degli oggetti della morale, ma alla possibilità di illuminare la strada per il passaggio dall'uno all'altro ambito del conoscere, in una prospettiva critica che, se da un lato mette in rilievo i pericoli insiti negli eccessi dogmatici della ragione, dall'altro ricusa tuttavia l'idea di una metafisica del soprasensibile concepita sotto il segno disimpegnato di una sommaria rinuncia al sapere teoretico *tout court*.

principio di finalità: «Il Giudizio, mediante il suo principio *a priori*, che serve a giudicare la natura secondo le sue possibili leggi particolari, rende quel sostrato soprasensibile (in noi e fuori di noi) determinabile per mezzo della facoltà intellettuale. Al sostrato stesso la ragione, con la sua legge pratica *a priori*, dà la determinazione; e così il Giudizio rende possibile il passaggio dal dominio del concetto della natura a quello del concetto della libertà (KU 196; trad. it. 65).

60 «siccome i fini della natura in quanto intenzionali noi propriamente non li osserviamo, ma soltanto nella riflessione (*Reflexion*) sui suoi prodotti vi aggiungiamo col pensiero questo concetto, come una guida del Giudizio, i fini stessi non ci sono dati dall'oggetto» (KU, V 399; trad. it. p. 481).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADINOLFI, M., *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.
- AMOROSO, L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.
- ARISTOTELE, *Metaphysica*, a cura di W. Jaeger, Oxford 1973; trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004.
- BAUMGARTEN, A. G., *Metaphysica*, Halle, 1739 (ristampa della 7^a ed. del 1779: Olms, Hildesheim 1963).
- BARALE, M., *Kant e il metodo della filosofia. Sentire e intendere*, ETS, Pisa 1988.
- BERTI, E., *Ontologia analitica e metafisica classica*, in «Giornale di metafisica», XXIX, 2007, 2, pp. 305-316.
- CAIMI, M., *La metafisica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafisica desde la época de Leibniz y de Wolff"* Eudeba, Buenos Aires 1989.
- CAMPO, M., *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953.
- CASULA M., *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973.
- CENTI, B., *Alcuni aspetti del concetto di "Fürwahrhalten" nella Critica della ragion pura*, in Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981, hrsg. von G. Funke, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1981, pp. 634-641.
- CIANCIO, C., *Problematicità dell'esperienza e libertà del principio*, in «Giornale di metafisica», XXIX, 2007, 2, pp. 327-336.
- CICATELLO, A., *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, Il Melangolo, Genova 2005.

CHIURAZZI, G., *Schématisme et Modalité: La doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance*, in «Kant-Studien», 91, pp. 146-164.

COURTINE, J.F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.

D'AGOSTINI, F., *Metaontologia. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su "ontologia e "metafisica"*, in «aut-aut», 310-311, 2002, pp. 144-180.

D'AGOSTINI, F., *Ontologia ermeneutica e ontologie analitiche*, in «Teoria», XXII, 2002, 1, pp. 43-92.

DECLÈVE, H., *Heidegger et Kant*, Nijhoff, La Haye 1970.

DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, in *Oeuvres*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1974 sgg., VII; trad. it. di A. Tilgher, in *CARTESIO, Opere*, Laterza, Bari 1967.

FABRIS, A., *Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, in «Teoria», 7, 1987.

FABRIS, A., *Introduzione a "Essere e Tempo" di Heidegger*, Carocci, Roma 2000.

FERRARIN, A., *Riproduzione di forme e esibizione di concetti*, in *Hegel e Aristotele*. Atti del Convegno di Cagliari (11-15 Aprile 1994), pubblicati negli Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari, XIV (vol. LI), 1995, pp. 252-293.

FERRARIN, A., *Goodbye is too good a word. Sulle difficoltà del congedo di Ferraris*, in *Congedarsi da Kant? Interventi sul Goodbye Kant di Ferraris*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2006, pp. 17-35.

FERRETTI, G., *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

FICARA E., *Die Ontologie in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

FISCHER, N., *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsg. von N. Fischer, Meiner, Hamburg 2004.

ÉCOLE, J., *Note sur la définition wolffienne de la philosophie*, in «Studia Leibnitiana», XXI, 1989, pp. 205-208.

EICHBERGER, T., *Kants Architektur der Vernunft. Zur methodenleitenden Metaphorik der Kritik der reinen Vernunft*, Alber, Freiburg-München 1999, p. 86.

GARELLI, G., *La teleologia secondo Kant. Architettonica, finalità, sistema [1781-1790]*, Pendragon, Bologna 1999.

GIBBONS S. L., *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgment and Experience*, Clarendon Press, Oxford 1999².

GILSON, É., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1981; trad. it. *L'essere e l'essenza*, a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988.

GRANDJEAN, A., *Kant historien de la métaphysique: Un progrès sans histoire*, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Bd. 4, de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 3-13.

GRAPOTTE, S., *La conception kantienne de la réalité*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2004.

HARRELSON, K. J., *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Prometheus Books, Amherst, New York 2009.

HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, hrsg. von F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg., Bd. 24; trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 2; trad. it. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 26, hrsg. von F.W. von Herrmann; trad. it. *Principi metafisici della logica*, a cura di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 1990.

HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 25, hrsg. von I. Görland; trad. it. *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, a cura di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano 2002.

HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 3, hrsg. von F.W. von Herrmann, trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina e riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981.

HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, de Gruyter, Berlin 1966.

HENRICH, D., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heidelberg 1976.

HENRICH, D., *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, trad. it. di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983.

HEPFER, K., *Die Form der Erkenntnis. Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft*, Alber, München 2006.

HINSKE, N., *Die Rolle der Einbildungskraft in Kants Logikvorlesungen*, in *Phantasia-Imaginatio*. V Colloquio Internazionale. Roma 9-11 gennaio 1986. Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988.

HINSKE, N., *Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*, in *Actes du 7. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. FUNKE, Bouvier, Bonn 1991, vol I, pp. 157-177.

HINSKE, N., *La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 2-5 aprile 1997, a cura di G. Cacciatori, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser, M. Sanna, Guida Editore, Napoli 1999, pp. 207-224.

HOHENEGGER, H., *Kant filosofo dell'architettura. Saggio sulla critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004.

HONNEFELDER, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner, Hamburg 1990.

HORKHEIMER, M., *Kant: la Critica del Giudizio*, trad. it. di N. Pirillo, Liguori, Napoli 1981.

HOPPE, H., *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970.

KOBAU, P., *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Trauben, Torino 2004.

KNELLER, J., *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge University Press 2009.

KREIMENDAHL, L., (Einleitung zu), *Kant-Index. Band 39: Stellenindex und Konkordanz zur Preisschrift von 1762/64, zu den „Negativen Größen“ und zur Vorlesungsankündigung für 1765/66*. Erstellt in Zusammenarbeit mit Heinrich

- P. Delfosse und Michael Oberhausen, 2 Bände, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.
- LA MACCHIA, A., *La filosofia della religione in Kant. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Lacaita, Bari 1969.
- LA MACCHIA, A., *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari 1995.
- LA ROCCA, C., *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990.
- LA ROCCA, C., *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999.
- LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*; trad. it. di S. Cariatì, con testo francese a fronte, Rusconi, Milano 1997.
- LOUZADO G. L., *La critique du rationalisme dans la Nova dilucidatio*, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, cit., Bd. 2, I, pp. 15-25.
- MALTER R., *L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la Preisschrift de Kant en 1763 (1764)*, in «Archives de Philosophie», 42, 1979.
- MANGANARO, P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- MARCOUNGO, F. L., *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova 1982.
- MARCOLUNGO, F. L., *Wolff e il problema del metodo*, in *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, a cura di S. Carboncini e L. Cataldi Madonna in «Il Cannocchiale», 1989, nn. 2-3, pp. 11-38.
- MARTIN, C. B. E HEIL, J., *The Ontological Turn*, in *New Directions in Philosophy*, a cura di P. A. French e H. K. Wettstein, Midwest Studien in Philosophy, XXIII, Blackwell, Oxford 1999, pp. 34-60.
- MENEGONI, F., *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Verifiche, Trento 1988.
- MÖRCHEN, H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, Niemeyer, Tübingen 1970.
- MULLIGAN, K., *Métaphysique et Ontologie*, in *Précis de philosophie analytique*, a cura di P. Engel, Puf, Paris 2000; trad. it. *Metafisica e ontologia*, in «aut-aut», 2002, 310/311, pp. 116-143.

- NICOLACI, G., *Sull'inferenza della speranza in Kant*, in *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, a cura di R. MANCINI e M. MIGLIORI, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 247-260.
- NICOLOSI, S., *Modernità e ricerca di Dio*, SEAM, Milano 1997.
- PALUMBO, M., *Immaginazione e matematica in Kant*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- PARRINI, P., *Metafisica e filosofia analitica*, in «Annuario di filosofia», 2000, pp. 147-169.
- PIAZZA, G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
- PINDER, T., *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit. Untersuchung zur Vorgeschichte der "transzendentalen Theologie"*, (Diss.) Berlin 1969.
- PICHÉ, C., *Le Schematisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant*, in «Les études philosophiques», 23, 1986, pp. 79-99.
- POTESTÀ, A., *La «Pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- QUINE, W. V. O., *On What There Is*, in Idem, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1961²; trad. it. *Su ciò che vi è*, in *Il problema del significato*, a cura di E. Mistretta, Ubaldini, Roma 1966.
- RIGOBELLO, A., *Introduzione a: I. KANT, Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: Introduzione e Ontologia*, San Paolo, Milano 1998.
- SALA, G.B., *Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie*, in «Philosophisches Jahrbuch», 95, 1988, pp. 18-53.
- SALA, G. B., *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin-New York 1990.
- SAMONÀ, L., *Sui possibili progressi della metafisica*, in *Metafisica e forme speciali del sapere. Convegni e seminari internazionali a Cagliari, 2000-2010*, a cura di E. Cattanei, Edizioni AV, Cagliari 2011.
- SANTINELLO, G., *Metafisica e critica in Kant*, Pàtron, Bologna 1965.
- SAVI, M., *Il concetto di senso comune in Kant*, FrancoAngeli, Milano 1998.
- SCHMUCKER, J., *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-New York 1980.

- SCHMUCKER, J., *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Steiner, Wiesbaden 1983.
- SCHNEIDER, F., *Kants transzendente Dialektik oder die Unvernunft in der Vernunft*, Attempto, Tübingen 1999.
- SCRIBANO, E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- SIANI, A. L., *I limiti dell'umano. Osservazioni su Kant e l'intuizione intellettuale*, in «Studi kantiani», XXIII, 2010, pp. 57-75.
- SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003 [Neuauflage].
- SMARGIASSI, M., *I limiti del sapere: metafisica e ragion pratica in Kant*, in *Dialegethai*. Rivista telematica di filosofia, VI, 2004.
- STAHL, J., *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern-New York-Paris 1991.
- SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae. Universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes, Opera omnia*, tomi XXV e XXVI, a cura di C. Berton, Olms 1998²; trad. it. *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007.
- SCHWAIGER, C., *Denken des 'Übersinnlichen' bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, cit., pp. 331-345.
- TAGLIAVIA, G., *Critica della parvenza. Kant, Hegel, Schelling*, Mimesis 2006.
- THEIS, R., *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- THEIS, R., *Kants frühe Theologie und ihre Beziehungen zur Wolffschen Philosophie*, in *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, cit., pp. 17-42.
- TIMOSI, R. G., *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo D'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova-Milano 2005.
- TONELLI, G., *Da Leibniz a Kant*, Prismi, Napoli 1987.

- TORTOLONE, G. M., *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Mursia, Milano 1996.
- VARZI, A. C., *Ontologia e metafisica*, in *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D'Agostini e N. Vassallo, Einaudi, Torino 2002.
- VARZI, A. C., *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in «Giornale di metafisica», XXIX, 2007, 2, pp. 285-303.
- WEISSMAHR, B., *Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1991².
- WINTER, A., *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2000.
- WOLFF CH., *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. I, Bd. 2.
- WOLFF, CH., *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. II, Bd. 1.1.
- WOLFF, CH., *Philosophia rationalis sive logica. Methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. II, Bd. 1.1-1.3.
- WOLFF, CH., *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. II, Bd. 3.
- WOLFF, CH., *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, in *Gesammelte Werke*, cit., Abt. II, Bd. 5.
- WUNSCH, M., *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, de Gruyter, Berlin-New York 2007.

COLLANA LA SCALA E L'ALBUM

sezione diretta da *Luigi Ruggiu*

- 1 Aristotele, *La fisica*
- 2 Francesco Mora, Luigi Ruggiu (a cura di), *Identità, differenze, conflitti*
- 3 Stefania Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*
- 4 Luigi Ruggiu, Italo Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*
- 5 Luigi Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*
- 6 Italo Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*
- 7 Stefano Maso, *L. Ph. G. Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*
- 8 Domenico Felice (a cura di), *Leggere lo spirito delle leggi di Montesquieu*
- 9 Domenico Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*
- 10 Francesco Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*
11. Andrea Le Moli, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*

